

مقدمة
هافت الفلاسفة
المسألة

مقاصد الفلاسفة

للإمام الغزالي

منطق، وإلهيات، وطبيعيات



تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية أصول الدين

دخائر العرب

٢٩

مقدمة

تهافت الفلاسفة

المسألة

مقاصد الفلاسفة

للإمام الغزالي

منطق . وإلهيات . وطبائعات

تأليف

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية أصول الدين



دار المغاري بمصر

١٩٦١



mohamed khatab

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحانه رفع من شأن العلم وأعلى من قدر أهله ، فقال
عز من قائل : (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا
يَعْلَمُونَ ؟)

وقال (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ
قَائِمًا بِالْقِسْطِ)

وقال (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ)
ودعا إلى النظر في ملكوت السموات والأرض ، فإن العلم
الحق سبيله النظر والتفكير والتأمل ، فقال عز وجل :
(وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ ، وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا
تُنْصِرُونَ)

وقال (قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَمَا خَلَقَ
اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ)

وقال (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ، فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ
ثُمَّ اللَّهُ يُنَبِّئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)

...

سبحانك ربى !! خلقت فى الإنسان عقلا ، ويسرت له

سبيل الوقوف على ما أودعت في الكون من أسرار ، ليهتدى
إلى مكُون الكون ومُبْدِع أسرارهِ ، فوقف في منتصف الطريق ،
اعترف بالكون وأنكر مكوَنه ، وشاهد الأسرار وحجده مبدعها .

ولقد سجل الله على الإنسان هذه الوقفة التي يضر بها
نفسه ولا يضر خالقه ، فقال عز من قائل : (أَوَلَمْ يَرِ
الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ . . وَضَرَبَ
لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ : مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ ، وَهِيَ رَمِيمٌ .
قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ .
الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ
أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ
مِثْلَهُمْ ، بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ . إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا
أَنْ يَقُولَ لَهُ : كُنْ فَيَكُونُ . فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِئُ مَلَكُوتُ كُلِّ
شَيْءٍ وَآلِهِ نُزْجَعُونَ) .

فكانت عاقبة أمره خسرا .

(قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا . الَّذِينَ صَلَّ
سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ
صُنْعًا . أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَاءِ يَوْمِ فَحِطَّتْ
أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا .

ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِمَا كَفَرُوا ، وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي
هُزُؤًا .

(وَالْعَصْرِ • إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ • إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ)

اللهم إلى أخلصت النية في طلب الحق فدلني عليه ،
وخلصني من الهوى الذى أهلك قوماً وأضل آخرين .

رب واهد إلى الحق أقواما ظنوا أنهم إذا أنكروه رغم قيام
شواهدهم وسطوع أدلته ، ضاع وتلاشى ، كالنعامة الذى
تظن أنها إذا حجبت نظرها عن رؤية العدو ، فقد نجت
من خطره وبئس .

رب : وصل وسلم على من بعثته مؤيداً بالحجج البالغة
والمعجزات الباهرة ، فدعا إلى سبيلك بالحكمة والموعظة الحسنة .

وسبيلك ربى منهاج يكفل للآخزين به سعادتهم فى دنياهم
وآخرتهم . « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً ، واعمل
لآخرتك كأنك تموت غداً » . هذا هو الإسلام دين ودنيا ،
سعادة فى العاجل وسعادة فى الآجل . ومن فهم الإسلام غير
هذا ، فليصحح فكرته .

اللهم وأعني على تسخير قواي التي وهبتني ، للاضطلاع
 بما يجب على مثلي ، حتى ألقاك آمناً غير مفرط ولا مقصر ،
 إنك سميع قريب مجيب الدعوات يا رب العالمين - آمين
 مصر الجديدة في :

٢٢ من ذي القعدة سنة ١٣٧٩

١٧ من مايو سنة ١٩٦٠

سليمان دنيا

مقدمة

بمعنى الفزائى ؛ (مقاصد الفلاسفة) آراءهم وأفكارهم ونظرياتهم .
وقد ضمن الفزائى كتابه هذا ، من آرائهم وأفكارهم ، خلاصة قيمة لعلومهم
المنطقية والإلهية والطبيعية .

ولا شك أن للفلاسفة علوماً غير هذه العلوم الثلاثة ، ولكن الفزائى اقتصر من
علومهم على هذه الثلاثة ، لأنها وحدها هي التي تتلّق مع الفرض الذي من أجله
ألّف الفزائى هذا الكتاب .

وذلك الفرض يرجع إلى أن الفزائى قد جال بخاطره أن يناقش الفلاسفة في
مسائل من الفلسفة يرى الفزائى أن الوسائل التي تأدّت بالفلاسفة إليها وسائل ضعيفة
وأهية ، وقد كانت تلك المسائل داخلة في نطاق ما يسمى ؛ (العلم الإلهي) وما يسمى
؛ (العلم الطبيعي) .

ورغم ضعف الوسائل التي تأدّت بالفلاسفة إلى هذه المسائل ، فإن هذه المسائل
قد تعارضت مع ما هو معروف مقرر في الإسلام .

ولكن الفزائى قبل أن يناقش هذه المسائل ، رأى أن يعرضها من وجهة نظر
أصحابها ، حتى يرد النقد على شيء قد اتضح وهرفت مراميه وأهدافه .

ولما كانت هذه المسائل — كما قلنا سابقاً — داخلة في نطاق ما يسمى بالعلم
الطبيعي ، والعلم الإلهي ، فقد جعل الفزائى كتابه هذا ، قسمين :

قسماً إلهياً يصور مسائل العلم الإلهي من وجهة نظر الفلاسفة .

وقسماً طبيعياً يصور مسائل العلم الطبيعي من وجهة نظر الفلاسفة .

ولما كان الخطأ في مسائل كل من العلمين — فيما يرى الفزائى — راجعاً إلى
عدم إحكام المسائل المنطقية التي استخدمت كوسيلة لإنتاج مسائل كل من العلمين
وتطبيقها تطبيقاً صحيحاً ، فلا جرم رأى الفزائى أن يصور أيضاً — مع مسائل العلمين :
الطبيعي ، والإلهي ، من وجهة نظر الفلاسفة — مسائل علم المنطق ؛ لا تمهيداً

لإظهار أخطائهم المنطقية . إلى جانب أخطائهم الطبيعية والإلهية ، ولكن لتقرير مسأله ، وإعلان الاتفاق على الوسيلة التي اتخذها الفلاسفة طريقاً لاستنباط مسائل العلمين المختلف عليها ، والتي سينتخذها النزالي نفسها كوسيلة لنقد الفلاسفة فيها أخطاؤها فيه .

فكانت محتويات الكتاب ثلاثة أقسام ، مشتملة على ثلاثة علوم : المنطق والإلهي ، والطبيعي .

• • •

وقد حكى النزالي قصة هذا الكتاب في بدايته ، حيث يقول :
[أما بعد . . . فلما التفت كلاماً شافياً في الكشف عن نهايت الفلاسفة ، وتناقض آرائهم ، ومكان تلييهم وأغوائهم .

ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبيهم ، وإعلامك معتقدهم ، فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمعاركها ، محال ؛ بل هو ردى في العناية والضلال .

فرايت أن أقدم على بيان نهايتهم كلاماً وجيزاً ، مشتملاً على حكاية مقاصدهم ، من علومهم : المنطقية ، والطبيعية ، والإلهية .

من غير تمييز بين الحق منها ، والباطل . بل لا أقصد إلا تفهم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد . وأورده على سبيل الانقصاص والحكاية ، مقروناً بما اعتضدوه أدلة فهم ، ومقصود الكتاب حكاية مقاصد الفلاسفة ، وهو اسمه .

وأعرفك أولاً أن علومهم أربعة أقسام :

الرياضيات . والمنطقيات . والطبيعات . والإلهيات]

نعم إن علومهم هي هذه ، وأكثر من هذه ، فمن الفلاسفة من اشتغل بالطب ، إلى جانب هذه العلوم ، ومنهم من اشتغل بالأخلاق ، ومن اشتغل بالموسيقى ، إلى جانب هذه أيضاً .

ولكن الفرض الذي حدا بالنزالي إلى تأليف هذا الكتاب ، وهو ما شرحه النزالي بقوله : (إلى التفت كلاماً شافياً في الكشف عن نهايت الفلاسفة وتناقض آرائهم) يفضي عليه أن يقف فقط عند العلوم التي يرى أنهم تناقضوا فيها .

وهو لا يعنى بالتناقض مجرد الخطأ . فليست أخطاء الفلاسفة — من حيث هي أخطاء — هي التي دعت الغزالي إلى أن يؤلف كتابه « تهافت الفلاسفة » ، ومقدمته الذي هو « مقاصد الفلاسفة » .

ولكن أخطاء الفلاسفة التي حملت الغزالي على أن يؤلف كتابيه هذين ، هي الأخطاء التي تمارست مع مبادئ الدين ، وأصوله ومقائمه .
فهذا اللون من الأخطاء خاصة ، هو الذي من أجله ألف الغزالي هذين الكتابين .

ولقد جاء في افتتاحية كتاب « تهافت الفلاسفة » ، ما يوضح ذلك أمّ وضوح قال الغزالي :

[أما بعد . . . فلقد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم الفخر من الأثراب والنظراء ، بمزيد القنطة والذكاء . قد رفضوا وظالّف الإسلام من العبادات ، واستحرفوا شاعر الدين ، من وظالّف الصلوات ، وثقّفوا عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يفتقروا عند توقيفاته وقبوده .

بل خضعوا بالكلية ربة الدين ، يفتنون من الفتن ، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ، ويبغونها عوجاً ، وهم بالآخرة هم كافرون .
ولا مستند لكفرهم .

غير تقليد ساهى إلى ، كتقليد اليهود والنصارى ، إذ جرى على غير دين الإسلام ، نشؤهم وأولادهم ، وعليه درج آباؤهم وأجدادهم .

وغير بحث نظري ، صادر عن الثمثر بأذبال الشبه الصارفة عن صوب الصواب .
والانخداع بالخيالات المخرفة ، كلام مع السراب .

كما اتفق لطوائف من النظار في البحث عن المقائد والآراء ، من أهل البدع والأهواء .

ولما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة : كسقراط ، وبقرات ، وأعلامون ، وأرسطوطاليس ، وأمثالهم ، وأطباء طوائف من متبعهم وضلالهم ، في وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم : الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلهية .

واستبدادهم — لقرط الذكاء والقنطة — باستخراج تلك الأمور الخفية .

وحكائهم عنهم أنهم ... مع رذالة عقولهم ، وغزارة فضولهم - منكرين للشرائع والنحل ، وحاحدون لتفاصيل الأديان والمثلل ؛ ومعتدون أنها تواميس مؤلفة وحيل مرعرة ...]

لهذا اللون من الأخطاء الفلسفية ، الذي أنجر أثره إلى الدين ، هو الذي من أجله يقع المزال مع الفلاسفة في خصومة .

فالعلوم التي تصطدم مسائلها مع الدين ، وتحدث خصومة بينها وبينه ، هي - دون غيرها - التي يتعرض لها النزاع ، هنا في « مقاصد الفلاسفة » تلخيصاً وعرضاً ، وهناك في « نهايت الفلاسفة » مهاجمة وتقديراً .

* * *

ويعود بنا النزاع - في كتاب « مقاصد الفلاسفة » - إلى تعداد علوم الفلاسفة التي سيختار من بينها ما يعرض في كتاب « مقاصد الفلاسفة » توطئة للرد عليه في كتاب « نهايت الفلاسفة » .

فيقول : [... وأعرفك أولاً أن علومهم أربعة أقسام :

الرياضيات . والمنطقيات . والطبيعات . والإلهيات .

أما الرياضيات : فهي نظر في الحساب والمنسمة ...

وليس في منقصيات المنسمة . والحساب ، ما يخالف العقل ، ولا هي مما يمكن أن يقابل بإفكار ووجد .

وإذا كان كذلك فلا غرض لنا في الاشتغال بذكره .

وأما الإلهيات : فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق . والصواب نادر فيها .

وأما المنطقيات : فأكثرها على مسج الصواب ، وأخطأ نادر فيها .

ونما يخالفون أهل الحق فيها . بالاصطلاحات والإبرادات ، دون المعاني والمقاصد ؛ إذ عرضها تهذيب طرق الاستدلالات ، وذلك مما يشترك فيه النظار .

وأما الطبيعات : فالحق فيها مشوب بالباطل ، والصواب فيها مشبه بالخطأ ،

فلا يحكم الحكم عليها بتألب ومقرب .

وسيصح في كتاب « النهايت » بطلان ما ينبغي أن يعتقد بطلانه ،

ولهم الآن ما نحن نورد على سبيل الحكاية مهملاً مرسلًا ، من غير بحث عن الصحيح والخاسد . حتى إذا فرغنا منه ، استأنفنا له جداً وتشميراً ، في كتاب مفرد نسميه

* * *

ومما تجدر ملاحظته أن حصر الفزالي لعلوم الفلاسفة في أربعة . هو حصر إجمالى .

وحديثه عن الرياضيات ، من حيث علم الحاجة إلى التعرض لما يحكاية ولا نقد .

وحديثه عن الثلاثة الباقية ، بأنها موضوع بحثه في كتابه الأول العارض ، وفي كتابه الثانى الناقد .

يزيد في وضح ما أشرنا إليه من أن الأخطاء الفلسفية التى نهم الفزالي في موقفه هذا ، وفي كتابيه هذين ، هى الأخطاء الفلسفية ، التى وقع بينها وبين مبادئ الدين تعارض .

ومما تجدر ملاحظته مرة أخرى أن حديث الفزالي عن المنطق ، من حيث إن أكثر مسائله هى على منهج الصواب ، وأن الخطأ فيه نادر ، حديث فيه التواء وغموض . لأنه بهذا الحديث قد سلك المنطق في قرن مع العلمين الآخرين - الإلهيات والطبيعات - اللذين بعد أن ينهى من مرضهما في « مقاصد الفلاسفة » يتفرغ لنقدهما في « تهافت الفلاسفة » .

فن حيث إن في المنطق أخطاء - بمقتضى نص الفزالي نفسه - وإن اختلفت نسبتها فيه من نسبة الأخطاء في زبيليه : الإلهيات والطبيعات ، كان يجب بمقتضى المنهج الذى رسمه الفزالي لنفسه . من أنه يذكر من علوم الفلاسفة في كتابه « مقاصد الفلاسفة » ما سيمرض له بالنقد في كتابه « تهافت الفلاسفة » أن ينقد المنطق . ومعنى هذا أن ما يتعرض له الفزالي في كتابه « مقاصد الفلاسفة » بالبيان ، مما يكون قد اشتمل على خطأ . يتنوله ثانية في كتابه « تهافت الفلاسفة » بالنقد والتريف وما دام الفزالي قد حكم على المنطق بأن فيه أخطاء ، وما دام قد حكاه في كتاب « مقاصد الفلاسفة » فلا بد أن يحىء دوره في كتاب « تهافت الفلاسفة » بالنقد والتريف ، والتصحيح .

وهذا ما صرح به الفزالي في قوله من النص السابق (وستنصح في كتاب التهافت بطلان ما يتبنى أن يعتقد بطلانه) .

بعد أن قال عن المنطق (وأما المنطقيات فأكثرها على منحج الصواب ، والخطأ مآدرها) .

نعم إن الأخطاء التي في المنطق - على فرض أن فيه أخطاء - ليست مما يتعارض مع الدين مباشرة ، ولكنها إن كانت ، فخطورتها على الدين ، تنجم من حيث أن المنطق وسيلة لاستنباط العلوم الإلهية والطبيعية التي يوجد في مسائلها ما يتعارض مع الدين .

فمن حيث إن خطأ الوسيلة أو ضعفها ، يتأدى إلى خطأ ما هي وسيلة له ، يصبح المنطق - إن كان فيه أخطاء - خطراً على الدين بهذا الاعتبار ، ومن وظيفة المدافع عن الدين ، أن لا يهمل أخطاء من هذا النوع ، بل يحذر به أن يصححها حتى يهيئ لمستعمليه فرصة لاستنباط أفكار صحيحة .

ولكن إذا رحنا إلى كتاب «تهافت الفلاسفة» هل نجد فيه نقداً للمنطق ؟ لا فكتاب «تهافت» قد قسمه صاحبه إلى عشرين مسألة جعل منها ست عشرة ، إلهيات ، وأربعة طبيعيات ، وليس فيه نقد للمنطق أثر . وفي هذا لا شك خروج على المنهج الذي رسمه الغزالي لنفسه ، وهو :

أن يلخص في كتابه «مقاصد الفلاسفة» من علوم الفلاسفة ما يرى أن فيه أخطاء ، ينجر أثرها بالمباشرة ، أو بالواسطة ، إلى الدين .

وقد لخص الغزالي بين ما لخص في كتابه «مقاصد الفلاسفة» هم المنطق ، وحكم عليه بأن فيه أخطاء .

فلم إذن كان الجهد في تلخيصه في «مقاصد الفلاسفة» ، مع الحكم عليه بأن فيه أخطاء ؟

والمنطق بهذا الاعتبار قد شارك العلوم الإلهية والطبيعية ، من جهة خطورته على الدين باعتباره وسيلة ينجر خطورها إلى الخطأ في استنباط الأحكام التي يستعمل المنطق وسيلة إليها .

وسأراها في أنه احتل من كتاب مقاصد الفلاسفة القسم الأول من أقسام ثلاثة . علم - وقد ساواها وشاركها في هذه الأمور ، ووقف بها منها على قدم المساواة - يستثني الغزالي في كتاب «تهافت» فلا يبلل من أجله في النقد والتصويم . مثل ما يدل من أجل شريكه ؟

وليت الأمر وقف في كتاب « التهاوت » عند هذا الحد من إغفال نقد الأخطاء المنطقية وتقريرها ، بل لقد جاوزه :

إلى الإشادة بأهمية المنطق إشادة تتضمن الإشارة إلى صدق قضاياء .
ثم إلى التصريح بأن الغرض من التأليف فيه هو اتخاذه حكماً بين الغزالي وبين الفلاسفة ، فيما يختلفان فيه من مسائل العلوم الإلهية ، أو الطبيعية .
وذلك حيث يقول الغزالي في المقدمة الرابعة من كتاب « تهاوت الفلاسفة » .

[. . .] نعم قيل : إن المنطقيات لا بد من إحكامها هو صحيح .
ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام . « كتاب النظر » فنبهوا عبارته إلى المنطق نهويلا .

وقد نسميه « كتاب الجدل » وقد نسميه « مدارك القول » .
فلذا سمع المتكلمين المستضعف اسم « المنطق » ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة .

ونحن لنضع هذا الجدل ، واستعمال هذه الحيلة في الإغلال ، نرى أن فرد القول في « مدارك العقول » في هذا الكتاب ، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين ، بل نوردنا بمبارات المنطقين ، وصيها في قوايلهم ، ونقتضى آثارهم لفظاً لفظاً ، ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم — أعني بمباراتهم في المنطق — ونوضح أن :

ما شرطوه في صحة مادة القياس ، في قسم « البرهان » من المنطق ، وما شرطوه في صوره في كتاب « القياس » .

وما وضعوه من الأوضاع في « إيساغوجي » و « قاطيغورياس » التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية .
ولكننا نرى أن نورد « مدارك العقول » في آخر الكتاب ؛ فإنه كالألة لدرك مقصود الكتاب .

ولكن رب فاطر يستغنى عنه في الفهم ، فنؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه .

وس لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الرد عليهم ، فينبغي أن يتدبى أولاً بمخط كتاب « معيار العلم » التي هو المقرب بـ « المنطق » عنهم . . .]

المنطق إذن مذكور في كتاب «نهات الفلاسفة» لا ليتال ما يناله وميلاء
- الطبيعي والإلهي - من نقد ، ولكن ليأخذ آلة للدرك مقصود كتاب «نهات
الفلاسفة» .

وهذا المعنى هو ما نوهنا به سابقاً^(١) حيث قلنا : (ولا كان الخطأ و مسائل
كل من العلمين فيما يرى النزالي - واجباً إلى عدم إحكام المسائل المنطقية ،
التي استخدمت كوسيلة لإنتاج مسائل كل من العلمين ، وهم تطبيقها تطبيقاً
صحيحاً ، علا جرم رأى النزالي أن يصور أيضاً - مع مسائل العلمين : الطبيعي
والإلهي ، من وجهة نظر الفلاسفة - مسائل علم المنطق لا تمهيداً لإظهار أخطائهم
المنطقية ، إلى جانب أخطائهم الطبيعية والإلهية ، ولكن لتفريز مسائله ،
وإعلان الاتفاق على الوسيلة التي اتخذها الفلاسفة طريقاً لاستنباط مسائل
العلمين المختلف عليها . والتي سيتخذها النزالي نفسها الوسيلة لنقد الفلاسفة فيما
أخطأوا فيه . . .)

هذا هو الذي قلناه سابقاً ، وهو يتفق تمام الاتفاق مع ما جاء في نص كتاب
(نهات الفلاسفة) .

لذلك لا يسعنا إلا أن نؤكد ما قلناه سابقاً من أن ما جاء في كتاب (مقاصد
الفلاسفة) بخصوص المنطق غير واضح ، فإن ما جاء في هذا الكتاب بخصوص المنطق
من الحكم بأن فيه أخطاء . ومن الحكم بأن كتاب (مقاصد الفلاسفة) اتخذ
مكاناً لعرض ما فيه أخطاء من علوم الفلاسفة ، تمهيداً لنقده في كتاب (نهات
الفلاسفة) لا يؤديه ما جاء في كتاب (نهات الفلاسفة) الذي لم يعرض لنقد المنطق
بشيء ، والذي صرح بأن المنطق مذكور فيه ليأخذ آلة لفهم الكتاب ،
وحكما بين الفلاسفة وبين النزالي .

هل أن في الأمر قاحية ثانية ، بالنسبة لذكر المنطق في كتاب (مقاصد
الفلاسفة) و (نهات الفلاسفة) تجعلني غير قادر على فهم هذا التكرار .

إب تكرر العلم الطبيعي في الكتابين مفهوم ؛ فإنه مذكور في أحدهما ، عل
سبيل العرض ، ومذكور في الثاني على سبيل النقد . وقد جعل ذكر العرض تمهيداً
لذكر النقد .

كذلك نكرر العلم الإلهي في الكتابين مفهوم ، لأن الشأن فيه كالشأن في العلم الطبيعي سواء بسواء .

أما المنطق الذي ذكر في كتاب (مقاصد الفلاسفة) لما فيه من أخطاء تمهيداً لتقدمه في نهات الفلاسفة ، كما يفهم من الغرض الذي صرح به الغزالي في مقاصد الفلاسفة ، أو باعتباره آلة لفهم الفلسفة الإلهية والطبيعية ، التي يلخصها الغزالي ليفيدها ، وباعتباره أيضاً وسيلة عجز الفلاسفة عن تطبيقها تطبيقاً صحيحاً في مسائل العلمين الطبيعي والإلهي ، كما حفظنا نحن أحياناً على نصوص من « كتاب النهات » .

فقد كرره الغزالي في الكتابين بصورة واحدة ، هي صورة المرض في الكتابين ، بفارق واحد ، هو التوسع في المرض في كتاب (نهات الفلاسفة) لوني معنى أدق ، في كتاب (معيان العلم) الذي صرح الغزالي في النص السابق بأنه قسم أخير من كتاب (نهات الفلاسفة) عن المرض في كتاب (مقاصد الفلاسفة) .
لما هو دأبي هذا التكرار ؟ هذا هو الشيء غير المفهوم .

• • •

وما نجد الإشارة إليه أن الغزالي قد عني كتابة بالغة الأهمية ببيان أن ما جاء في كتابه (مقاصد الفلاسفة) هو تصوير لأراء الفلاسفة ، وعلى مسئوليتهم ، وهو إنما يحكي ويقتل فقط .

وقد مر بنا النص الذي جمعه الغزالي أول حديثه في الكتاب ، واقتضاه به لتقرير هذه الحقيقة .

ثم عاد في آخر المنطق ، وهو القسم الأول من الكتاب يقول :

(هذا ما أردنا تفهيمه وحكايته من المنطق .

ثم نذكر بعد هذا العلم ، الإلهيات عندهم إن شاء الله) .

وأخيراً عاد في نهاية الكتاب ، أعني في آخر الطبعيات ، ليؤكد هذه الحقيقة بقوله .

(فهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم — المنطقية ، والإلهية ، والنفسية — من عبر اشتغال في تمييز لغتهم السمين ، والحق من الباطل ، ولنتفتح بعد هذا بكتاب « نهات الفلاسفة » حتى يتضح بطلان ما هو باطل من هذه الآراء) .

• • •

ولعله من خلال ما سبق ، من النصوص التي اقتبسناها من كتابي (مقاصد الفلاسفة) و (نهافت الفلاسفة) ومن محاولات لشرحها وتفهيمها تنضج العلاقة بين هذين الكتابين .

مكتاب (مقاصد الفلاسفة) كتاب يعرض فيه الفيزيائي أفكار الفلاسفة الطبيعية والإلهية ، حل مسئوليتهم . تمهيداً لنقدنا والرد عليها .

وكتاب (نهافت الفلاسفة) كتاب يتقد فيه الفيزيائي من أفكار الفلاسفة التي لمحصها في كتابه (مقاصد الفلاسفة) ما يرى أن الصواب أحاطهم فيه .

ومن بيان العلاقة بين الكتابين يتضح أن الفلاسفة الذين يلخص الفيزيائي أفكارهم في كتابه (مقاصد الفلاسفة) هم نفس الفلاسفة الذين يتقد الفيزيائي أفكارهم في كتابه (نهافت الفلاسفة) .

فمن هم هؤلاء الفلاسفة ؟

هم الفلاسفة الذين كان لفلسفتهم من الرواج ما جعلها تتناول خلال القرون منذ عرفت الفلسفة إلى أن وصلت إلى عهد الفيزيائي ، وتلقى بالقبول خلال هذه الحقبة العريقة .

أما الفلاسفة الذين تعثرت فلسفتهم خلال الطريق ، وصادفت من رد عليها ، وأظهر زيفها ، ووجه إليها من النقد ما جعلها تتوارى في منحرجات الزمن ، فلا يعرفها الناس - إذا عرفوها - إلا أشعواء براء ، فقد وفر الفيزيائي حل نفسه مهمة الوقوف معها لمعرضها في كتابه (مقاصد الفلاسفة) . ثم لينقدها في كتابه (نهافت الفلاسفة) لأنه يرى أن ذلك اشتغال بما لا يجدي ، فلا ينبغي أن يفترض حياً شيء مات وووري الثراب ؟

وبيان ذلك : أن الفيزيائي رأى في وقفة أرسطو التي وقفاها من الفلاسفة السابقين محنصر فيها نراهم وقبل منه ورد ، عاملين العوامل التي تساعد على عدم ضرورة التخصي عن جميع الفلاسفة السابقين ، وجميع ما قالوه في الطبيعة والإلهيات ، وتبع أحاطهم والرد عليها .

لما استعده أرسطو وزيفه ، لا حاجة بالفيزيائي إلى إعادة النظر فيه .

أما ما استغناه أرسطو من فلسفة من سبقه ، وما أضاعه إليها من عنده . وتلقته الأجيال التالية بالقبول حتى وصل إلى العرب . وأحدثت في البيئة العربية ما أحدث

مع ما فيه مما يخالف الدين ، فهو الجدير بأن يوفر له الغزالي جهده .
 وإذا كان أشد الناس اختتاماً بأرسطو من العرب ، ولقد تم قرباً إلى زس
 الغزالي ، هم القارائي وابن سينا ، فهما إذن الخصم المباشر الذي سيواجهه الغزالي .
 وإذا كان القارائي وابن سينا بدورهما ، قد عدلا بعض أفكار أرسطو ، ليس
 بما رمناه واستنكنا من المتابعة فيه ، ما يدعو الغزالي إلى أن يكرر نقده وتزييفه .
 والقارائي وابن سينا إذن هما الفيلسوفان اللذان يعنينا الغزالي في عنوان كتابيه
 (مقاصد الفلاسفة) و (نهات الفلاسفة) وأفكارهما هي التي لخصها الغزالي
 وعرضها في كتابه الأول ، وتقدما وزينها في كتابه الثاني . . .
 ولكن إذا كان الغزالي يقصد بالفلاسفة القارائي وابن سينا ، فن حيث إنهما
 يمثلان الفلسفة التي تتمر موضع رضى الفلاسفة منذ عهد أرسطو حتى عهد
 الغزالي .

لنى نقد الغزالي لهما ، فقد للفلاسفة جميعاً منذ عهد أرسطو حتى عهد الغزالي ،
 وفى نقد الغزالي لفلسفتها نقد للفلسفة التي لقيت رواجاً وقبولاً منذ عهد أرسطو
 حتى عهد الغزالي .

وفى ذلك يقول الغزالي فى المقدمة الأولى من كتاب (نهات الفلاسفة) .
 [ليعلم أن الخوض فى حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل ، فإن عبطهم طويل
 وزعاجهم كبير ، وآراءهم متشعبة ، وطرقهم متباينة متباينة .
 فلنقتصر على إظهار التناقض فى رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق ،
 والمعلم الأول . فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم ، وحذف الخشو من آرائهم ،
 وانفق ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم وهو رسطاليس .
 وقد رد على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الإلهى ،
 ثم اعتذر عن مخالفة أستاذه بأن قال : أفلاطون صديق ، والحق صديق ، ولكن
 الحق أصحق منه .

وإما نفقنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا إقناع لتقديم عديم ، وأنهم
 يحكمون بظن وزعمين ، من غير تحقيق ويقين .
 ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسائية والمنطقية ،
 ويستدعون به ضففاء العقول .

ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين نقية عن التخمين ، كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية .

ثم المترجمون لكلام رسطاليس . لم ينقل كلامهم عن تحريف وتبديل ، معرج إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار ذلك نراعا بينهم .

وأقومهم بالنقل والتحقيق ، من المتسعة في الإسلام « الفارابي » أبو نصر و « ابن سينا » .

فقتصر على أبطال ما اختاره ، ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال ، فإن ما هجراه واستنكها من المتابعة فيه ، لا يهاري في اختلاله ، ولا يفتر إلى نظر طويل في إبطاله .

فليعلم أنا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين]

• • •

بني علينا أن نلاحظ أن النزالي وهو يلخص في كتابه (مقاصد الفلاسفة) أفكار الفلاسفة الإلهية ، والطبيعية والمنطقية ، لم يقتصر في هذا الكتاب على المسائل التي تعرض لها بالنقد في كتابه (نهات الفلاسفة) .

ففي كتاب (نهات الفلاسفة) تعرض النزالي لنقد مسائل خاصة من العلم الإلهي ، ومسائل خاصة من العلم الطبيعي .

ولكن في كتاب (مقاصد الفلاسفة) عرض النزالي العلم الإلهي بأكمله ، والعلم الطبيعي بأكمله .

ولقد كان مقتضى قول النزالي في (مقاصد الفلاسفة) :

(أما بعد فلنرى الحق كلاماً شافياً في الكشف عن : نهات الفلاسفة ، وتناقض آرائهم ، ومكان تليسيهم وإخوانهم .

ولا مطمح في إسعادك إلا بعد تعريفك مذهبهم ، وإعلامك معتقدهم ، فإن الزوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمذلوها محال ، بل هو ردى في العماية والضلال) .

أن النزالي قبل أن ينقد المذهب في الكتاب المخصص لذلك ، وهو (نهات الفلاسفة) سيصوره أيضاً تصويراً يساعد على فهمه قبل التعرض لنقده ، وجعل مكان تصويره كتابه (مقاصد الفلاسفة) .

ومقتضى هذا أن يقتصر النزالي في تصوير المذاهب في كتاب (مقاصد الفلاسفة) على القدر القليل الذي سيقفه في كتابه (نهاية الفلاسفة) .

ولكننا نجد النزالي يصور في كتابه (مقاصد الفلاسفة) جميع مسائل العلم الإلهي ، وجميع مسائل العلم الطبيعي ، لا خصوص المسائل التي تعرض لها بالقد في كتابه (نهاية الفلاسفة) .

ولا بد أن يكون وراء هذا التوسع في العرض ، توسعاً يزيد عن حدود العلاقة التي تربط بين كتابي (مقاصد الفلاسفة) و (نهاية الفلاسفة) غرض آخر غير مجرد التعريف بالمذهب قبل التعرض لنقده .

وهذا الغرض يوضحه النزالي في المنفذ من الضلال في قوله :

[. . . وكان قد ثبت ثابتة تعليمية وشاع بين الخلق تدهيبهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق .

عن " ل أن أبحث عن مقالاتهم لأطلع على ما في كتبهم . ثم اتفق أن ورد على " أمر جارم من حضرة الخلافة . بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبيهم فلم يسعني مذاقته . وصار ذلك مستحسناً من خارج . ضميصة للباحث الأصلي من الباطن .

فابتدأت بطلب كتبهم وجمع مقالاتهم . وكان قد بلغني بعض كلماتهم المستحدثة التي ولدتها خواطر أهل العصر . لا على المهاج المعهود من سلفهم .

فجمعت تلك الكلمات ورقيتها ترتيباً محكماً مقارناً للتحقيق ، واستوفيت الجواب عنها ، حتى أنكر بعض أهل الحق معنى مبالغتي في تقرير حججهم ، وقال هذا معنى لم ! فلامهم كانوا يعجزون عن مصرة مذهبيهم لكل هذه الشبهات ، لولا تحقيقك لها ، وترتيبك إيها .

وهذا الإنكار من وجه حق ، قلند أنكر أحمد بن حنبل ، على الحارث المحاسبي تصبغه في الرد على المعتزلة .

فقال الحارث : الرد على البدعة فرض :

فقال أحمد : نعم ، ولكن حكيت شبهتهم أولاً ، ثم أجبت عنها ، فلم تأمن أن يطالع الشبهة من تعلق ذلك بفهمه . ولا يلتفت إلى الجواب ، أو ينظر إلى الجواب ولا يفهم كنهه .

وما ذكره أحمد حق ، ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر : أما إذا انتشرت
فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب إلا بعد الحكاية .

نعم ، ينبغي أن لا يتكلف لم شبهة لم تتكلف ، ولا أتكلف أنا ذلك ، بل
كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من أصحابي المختلفين إلى ، بعد أن كان قد
التحق بهم ، واتصل مذهبهم ، وحكى أنهم يضحكون على تصانيف المصنفين في الرد عليهم ،
فإنهم لم يفهموا بعد حججهم ، وذكر تلك الحجة وحكاها هم .

فلم أرض لنفسي أن يظن في غفلة عن أصل حججهم ، فلذلك أوردتها .
ولا أن يظن في أني وإن سمعها فلم أفهمها ، فلذلك قررتها .

والمقصود أني قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان ثم أظهرت فسادها . . .)

هكذا يقرر الغزالي موقفه من الباطنية ، أو أصحاب مذهب التعليم ، كما يسميهم .
يقرر أنه لم يرض لنفسه أن يظن به النفقة عن مذهب يتعرض لنقده ، لأنه لا يرضى
لنفسه أن يقول عنه أصحاب مذهب التعليم ما قالوه عن غيره ، وقد قالوا عن غيره :
إنه يرد عليهم وهو جاهل بمذهبهم .

ولقد احتاط الغزالي لنفسه من إيراد مثل هذه التهمة بالتأليف في مذهب
الباطنية كما لو كان واحداً منهم ، حتى إذا ما رد على المذهب بعد ذلك ، لم يتأت
لأصحاب المذهب أن ينهوه بمثل ما أنهموا به غيره ، من أنه ، جاهل بالمذهب الذي
يرد عليه ، هذا هو ما يصرح به الغزالي عن نفسه ، بالنسبة لمذهب الباطنية .

• • •

ولقد كان للفلاسفة موقف مثل موقف أصحاب التعليم ، إنهم كانوا يصادفون
من يرد عليهم قبل أن يفهم مذهبهم ولم يشأ الغزالي أن يكون واحداً من هؤلاء وقد
حكى الغزالي نفسه ذلك ، فقال :

(. . ثم إنني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام ، بعلم الفلاسفة ، وعلمت
يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى العلم ، حتى
يسأى أعلمهم في أصل العلم ثم يزيد عليه ، ويميلوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع
عليه صاحب العلم ، من غور وغائلة .

فإذا ذلك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقا .

ولم أر أحداً من علماء الإسلام صرف عنايته وجهته إلى ذلك ، ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم حيث اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات مفقودة مبددة ، ظاهرة التناقض والتفاسد لا يظن الاغترار بها بغافل عاقل ، فضلاً عن بدعي دقائق العلوم .

فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كتبه ردى في عناية ، فسمرت عن ساق الجدد ، وفي تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة ، من غير استعانة بأستاذ ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغى ، من التصنيف والتدريس ، في العلوم الشرعية ، وأنا ممنو بالتدريس والإفادة للطلاب في فقه من الطلبة ببغداد ، فأطلعني الله سبحانه بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلفة على منتهى علومهم في أقل من سنتين . ثم لم أزل أواظب على التذكير فيه بعد فهمه قريباً من سنة ، أعوده ، وأرده ، وأنفقد خواثه وأخواره ، حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس ، وتحقير وتخييل اطلاءاً لم أشك فيه . . .)

فليس بعيد ، وحال الفلاسفة شبيه بحال أصحاب مذهب التعليم ، ان يصنع الغزالي مع الفلاسفة مثل ما صنع مع أصحاب التعليم ، وأن يضرب مصغورين بحجر واحد ، فيؤلف في العلم الطبيعي والعلم الإلهي تأليفاً مختصراً والياً ، مثل كتاب (مقاصد الفلاسفة) .

يمهد به لنقد الفلسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة) من ناحية .

ويدفع عن نفسه تهمة أنه ينقد الفلسفة قبل فهمها ، كما فعل غيره .

وهذا الغرض الثاني يقتضى أن يؤلف الغزالي في العلمين اللذين يريد أن يتقدمهما - أعني الطبيعي والإلهي - تأليفاً يشتمل على كل المسائل الرئيسة العلمين ، لا أن يقتصر على خصوص المسائل التي يريد نقدها فقط .

وبهذا نكون قد وضعنا يدنا على مبرر يصلح أن يكون سبباً لتأليف الغزالي كتاباً مشتملاً على كل مسائل العلمين : الطبيعي والإلهي ، لا على خصوص المسائل التي يريد أن ينقدها في كتابه (تهافت الفلاسفة) .

• • •

وما دام كتاب (مقاصد الفلاسفة) المشتمل على المنطق والطبيعي والإلهي ، قد ألفت تحت تأثير هذا الباعث الذي من شأنه أن يعمل على الإجابة والإيقان ،

بل وعلى التحدى في الوقت ذاته .

هذا إلى جانب أن الفارابي قد منح الله قوة التعبير الواضح ، بحيث يستطيع أن يصور أدق المعاني وأصعبها بعبارة غاية في الوضوح والظهور . فإن كتاب مقاصد الفلاسفة يصلح أن يكون بداية ضرورية لكل من يريد أن يقرأ الفلسفة الإسلامية ، إنه خطوة ينبغي أن يبدأ بها كل طالب فلسفة : إنه يعطيه خلاصة واضحة دقيقة في الوقت ذاته لفلسفة المسلمين ، إن كتاب (مقاصد الفلاسفة) يذكرني بكتاب الفارابي كان له شأن خطير في حياة ابن سينا العلمية .

فقد حكوا أن ابن سينا قرأ كتاباً لأرسطو أربعين مرة علم يفهمه ، وبلغ به أن حفظه عن ظهر قلب ، ورغم ذلك لم يفهمه . ولقد كاد ابن سينا أن ييأس من الفلسفة وأنهم نفسه بالقصور والعجز عن إدراك مرامي فلسفة أرسطو .

وبينا هو جالس في سوق للرواقين تتنازعه صاوس وشكوك من جراء الفلسفة ، حضر أحد باعة الكتب الجالسين وعرض عليه كتاباً للفارابي . فبهز ابن سينا وزجره ، وقال له : لا حاجة بي إلى الفلسفة . ولا إلى كتبها . فتوصل إليه البائع أن يشتريه رحمة بصاحبه ، فإنه لم يبع شيئاً طول نهاره ، وصاحبه يحتاج إلى شيء يقتات به . . . فدفع له ابن سينا درهماً وأخذ منه ، وإذا هذا الكتاب ، قد ألفه الفارابي خصيصاً لحل مغالطات الكتاب الأرسطي الذي أجهز ابن سينا فهمه ، فإكاد ابن سينا يقرأ هذا الكتاب ، حتى بدأت مغالطات كتاب أرسطو تنفتح له ، وقد كان حافظاً له . فلم يحتاج إلى مراجعته . فوقع هذا الكتاب الفارابي ، موقعاً حسناً ، من نفس ابن سينا واعتبره ذا شأن كبير في حياته العلمية ، فأولم وليمة شكرياً لله على هذا التوجه الموفق إلى العلم .

فكهدا قد يكون كتاباً ما وسيلة ناجحة موفقة إلى كتب أخرى ، أو إلى هم خاص . وإن كتاب (مقاصد الفلاسفة) يعول في أشبه ما يكون بالكتاب الذي ألفه الفارابي ، ليكون بداية يجدر بدروس فلسفة أرسطو أن يبدأ به . فكتاب (مقاصد الفلاسفة) يصلح أن يكون بداية موفقة لدراسة الفلسفة الإسلامية يجدر بالمبتدئين أن يتخذوا منه خطوتهم الأولى ، والله ولي التوفيق .

مصر الجديدة في :

٢٥ من ذي القعدة سنة ١٣٧٩

٢٠ من مايو سنة ١٩٦٠

سليمان دنيا

أصول الكتاب

اعتمدنا في طبع هذا الكتاب على أصلين :

أحدهما : هو المطبوع الذي طبعت مطبعة دار السعادة سنة ١٣٣١ هـ وهو مأخوذ من أصل خطي كان في حيازة السيد (عبي الدين صبرى الكردي) جلبه معه من البلاد التالية ، كما يقول هو :

وهي نسخة جيدة :

والثاني : مخطوط بدار الكتب الأزهرية تحت رقم ٨٦ مخطوطة و ٢٧١٤٣ حكمة وفلسفة وهو غير مؤرخ ، لأن وريقات من آخره ضائعة ، وبرى فضيلة الأستاذ الشيخ أبو الوفا المرواخي ، مدير مكتبة الأزهر ، أن خطه يشبه خطوط القرن الثامن الهجري .

ولقد وجدت في كل من الأصلين ما يكمل نقص الآخر ، فجاء مطبوعنا هذا ، مكتملا لنقص كل منهما .

أسأل الله أن ينفع به في الغرض الذي من أجله ألفه صاحبه . ومن أجله أخرجناه نحر وصل اللهم على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم .

مقدمة

تهافت الفلاسفة

المقدمة

مقاصد الفلاسفة

للإمام الغزالي

المنطق

فِي تَهافت الفلاسفة

الحمد لله الذي عصمتنا من الضلال ، وعرفنا منزلة أقدام الجهال . والصلاة والسلام - وفي نسخة بدون عبارة - والسلام - على الخصوص من دى الحلال ، بالقبول والإقبال ، محمد المصطفى ، خير خلقه ، وعلى آله خير آل .

أما وفي نسخة : فلما - بعد فلي - وفي نسخة : فذلك - التفت كلاماً شافياً في الكشف عن (تهافت الفلاسفة) وتناقض آرائهم ، ومكانن تليسم وإخوانهم ولا مطعم في إسعافك إلا بعد تريفك مذهبيهم ، وإعلامك معتقدهم ، فإن الوقوف على فساد المذاهب - وفي نسخة : المذهب - قبل الإحاطة بمداركها ، محال ، بل هو ردى في العماية والضلال - وفي نسخة : عماية وضلال - .

فرايت أن أقدم على بيان (تهافتهم) - وفي نسخة : (تهافتهم) - كلاماً وجيزاً ، مشتملاً على حكاية مقاصدهم ، من علومهم (المنطقية) و (الطبيعية) و (الإلهية) من غير تمييز بين الحق منها والباطل ، بل لا أقصد - وفي نسخة : بزيادة - فيه - إلا تفهيم غاية - وفي نسخة : غايات - كلامهم ، من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الخشو والثروائد الخارجة عن المقاصد .

وأورده على سبيل الاختصاص^(١) والحكاية - وفي نسخة : الحكاية والاقتصاص - مقروناً بما اعتقدوه أدلة لهم .

ومقصود الكتاب ، حكاية (مقاصد الفلاسفة) وهو اسمه .

وأعرفك أولاً ، أين علومهم أربعة أقسام :

الرياضيات . والمنطقيات . والطبيعات . والإلهيات .

أما الرياضيات : فهي نظر في الحساب والمنعمة ، وليس في مقتضيات

(١) يعني ناقصهم ، ولما لم يكن الفزال قد ألف كتابه المشهور المسمى (تهافت الفلاسفة) بعد ، فلهذا قد اختار هذه العبارة التي وردت على لسانه هنا لكتابته التي ألفت بعد ذلك ، وبما (تهافت الفلاسفة) .

(٢) قال في المختار (نقص أثره : تنبيه) .

المختلعة والحساب - وفي نسخة « الحساب والمختلعة » - ما يخالف العقل ^(١) ،
 - وفي نسخة « الحق » - ولا هي مما يمكن أن يقابل بأنكار وجهه .
 وإذا كان كذلك ، فلا غرض لنا في الاشتغال بإيراده .

وأما الإلهيات : فأكثر عقائدهم فيها - وفي نسخة بدون عبارة « فيها » - على خلاف الحق ^(٢) . والصواب نادر فيها - وفي نسخة « فيها نادر » .

وأما المنطقيات : فأكثرها على منهج الصواب . والخطأ نادر فيها ، وإنما يخالفون أهل الحق ^(٣) فيها بالاصطلاحات والإيرادات ، دون المعاني والمفاسد ؛ إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات - وفي نسخة « الاستدلال » - وذلك مما يشترك فيه النظار .

وأما الطبيعيات : فالحق فيها مشوب - وفي نسخة « مشوب فيها » - بالباطل ، والصواب فيها مشته بالخطأ ، فلا وفي نسخة « ولا » - يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب .
 وسيفضح في (كتاب نهايت) بطلان ما ينهني أن يعتقد بطلانه .

ولفهم الآن - وفي نسخة بدون كلمة « الآن » - ما فورده على سبيل الحكاية مهملاً مرسلاً ، من غير بحث عن الصحيح - وفي نسخة « منه » - والفاقد .

حتى إذا فرغنا منه استأنفنا له جدياً ونشيراً ، في كتاب مفرد نسميه (نهايت الفلاسفة ^(١)) - وفي نسخة « نسميه كتاب نهايت الفلاسفة » - إن شاء الله .

ولتقع البداية بحميم (المتن) وإيراده .

(١) في تحويل التمرالي (العقل) في مجالات الخلاف بينه وبين الفلاسفة ، ما يدل على أن الدور الذي يقوم به في دواخل تذاخر الفلاسفة ، هو دور نفس ؛ لأنه يجعل العقل الذي كان أساساً أقام عليه الفلاسفة صرح فلسفتهم ، هو ذاك العقل الذي يقدم به الصرح لنفسه ، فالعقل الذي هو مشتركهم ، ومستخدم ، هو ذاك مشتركهم ومستخدمهم . فليسوا إحد باسم الفلسفة أحق منه ، لأنه الفلسفة ليست أنكاراً خاصة ، وإن خالفت العقل ، ولكنها سيج عقل أولاً ، وأفكار متنوعة سر هذا المسح ثانياً ، ولنذكر الأفكار منه أي صبح المسح ما تكون .

(٢) كذلك في امتثال التمرالي (الحق) في مجال الخلاف بينه وبين الفلاسفة ، لإعلان أنه يجري وراء حق ، والحق عايه الفيلسوف الأسيل ، ولقد قاسى في سبيل صرح الحق ما لا بأس ، وإن سماره الذي عصر تحت بونه ، ويملك في كتيبه ، هو (لا تعرف الحق بالرجال ، ولكن اعرف الحق سرف أهد)
 (٣) يقصد التمرالي بأقل الحق فرقة خاصة ، امتثال له منه طويل بحث وكثير مداه ، أن أنكارها بزمها العقل والحق مداً ، فأشبهه بل الحق ، على هذا الأساس .

وإذا كان الحق قد سار على كتيبه ، وأعداد لتضه كل مخالف ، والتمرالي إذ يصعبه لمرقة خاصة . لا يعمل ، بل يعمل غيره من محاولة تسي أكثر ما تبنى على الادعاء الجرد ، وإذ يجعل البحث الحر طريقته ، والتفتيش المنقضي لمحت .

(٤) هكذا حتى التمرالي كتابه المرتقب قبل تأليفه بمدة .

القول في المنطق

مقدمة

في

تمهيد المنطق ، وبيان فائدته وأقسامه

أما التمهيد :

فهو أن العلوم ، وإن اشتهرت أقسامها ، فهي محصورة في قسمين :

التصور ، والتصديق :

أما التصور : فهو إدراك الذوات التي يدل عليها بالعبارات المفردة ، على سبيل

الطهيم والتحقيق - وفي نسخة : التفهم والتحقيق - كإدراك المعنى المراد باللفظ (الجسم) و (الشجر) - وفي نسخة بزيادة « والمرأة » - و (الملك) و (الجن) و (الروح) وأمثاله .

وأما التصديق : فكململك - وفي نسخة : كململك - بأن :

العالم حادث :

والطاعة يثاب عليها .

والمصيبة يعاقب عليها .

وكل تصديق فمن ضرورته أن يتقدمه تصوران : فإن من لم يفهم (العالم)

وحده ، و (الحادث) وحده ، لم يتصور منه التصديق :

بأنه حادث .

بل لفظ (الحادث) إذا لم يتصور معناه صار كاللفظ (الحادث) مثلاً ،

ولو قيل : العالم حادث .

لم يمكنك ، لا تصديق ، ولا تكذيب ، لأن ما لم يفهم كيف ينكر ؟ أو كيف

يصدق به ؟

وكذا لفظ (العالم) إذا أبطل بمجهول .

ثم كل واحد من التصور والتصديق يتقسم :
إلى ما يدرك أولاً ، من غير طلب وتأمل .
وإلى ما لا يحصل إلا بالطلب .

أما الذى يتصور من غير طلب . فكذلك (الموجود) و (الشيء) وأمثالهما .
وأما الذى - وفى نسخة « والذى » - يتحصل بالطلب ، فكلمة حقيقة
(الروح) و (الملك) و (الجن) وتصور الأمور الخفية ذاتها .
وأما - وفى نسخة « أما » - التصديق المعلوم أولاً ، فكالحكم :
بأن الاثنين أكثر من واحد - وفى نسخة « من الواحد » ،
وأن الأشياء المتساوية لشيء واحد ، متساوية .

ويضاف إليه الحسيات ، والمقبولات ، وجملة من العلوم التى تشتمل النفوس
عليها ، من غير سبق طلب ، وتأمل فيها .

وينحصر فى ثلاثة عشر نوعاً ، وسأبقى فى موضعه .
وأما الذى يدرك بالتأمل ، فكالتصديق :
بحدوث العالم .

وحشر الأجساد .

والعجالة على الطاعات والمعاصى . وأمثالها .

• • •

وكل - وفى نسخة « كل » - ما لا بد فى تصوره من طلب ، فلا ينال إلا بذكر
(الحمد) .

وكل ما لا بد فى تصديقه من طلب ، فلا ينال إلا (المحبة) .

وكل واحد منهما^(١) من ضرورته أن يتقدم - وفى نسخة « يتقدمه » - عليه
علم ، لا محالة ؛ فإننا إذا أنكرنا معنى (الإنسان) .
وقلنا : ما هو ؟

فقلنا : هو (حيوان فاطق) .

(١) أى (الحمد) و (المحبة) .

فينبغي أن يكون (الحيوان) معلوماً عندنا ، وكذلك (الناطق) حتى يحصل لنا بهما العلم : (الإنسان) المجهول .

ومهما لم تصدق بأن :

العلم حادث :

فقل لنا : العالم مصور^(١) . وكل مصور حادث . فإذن العلم حادث .

فهذا لا يقيد - وفي نسخة «لا يقيدنا» - العلم بما جهلناه - وفي نسخة «جهلنا» - من حدوث - وفي نسخة «حدث» - العلم إلا إذا سبق لنا التصديق : بأن العالم مصور .

وبأن المصور حادث .

لعمرك ذلك تقتضيه بهذين العلمين ، العلم بما هو مجهول عندنا .

ليثبت بهذا أن كل علم مطلوب . فلما يحصل بعلم قد سبق .

ثم لا يتسلسل إلى غير النهاية - وفي نسخة «نهاية» - فلا بد - وفي نسخة «فلا بد لك» - وأن ينهي إلى أوائل ، هي حاصلة في غريزة العقل بغير طلب وفكر - وفي نسخة «وفكرة» -

هذا تمهيد القول في المتعلق .

• • •

أما فائدة المتعلق - وفي نسخة «أما فائدته» - :

فقد - وفي نسخة «فلما» - ثبت أن المجهول لا يحصل إلا بمعلوم . وليس يحسن أن كل معلوم لا يمكن التوصل به إلى كل مجهول ، بل لكل مجهول معلوم مخصوص بناسبه ، وطريق في إيراذه وإحضاره في الذهن يفصلي ذلك الطريق إلى كشف المجهول .

لما يؤدي منه^(٢) إلى كشف التصورات - وفي نسخة «التصور» - يسمى (حادثاً) أو (رسماً) .

وما يفصلي إلى العلوم التصديقية يسمى (حجة) .

فهذه^(٣) قياس .

(١) يعني : صورة حسية .

(٢) أي من ذلك الطريق .

(٣) أي ما ينتمي إلى العلوم التصديقية ويسمى حجة .

ومنه استقرأه ، وتمثيل ، وغيره^(١) .

وينقسم كل واحد من (الحد) و (القياس) :

إلى ما هو صواب يفيد اليقين .

وإلى ما هو غلط ، ولكنه شبه بالصواب .

٥ (علم المنطق) هو - وفي نسخة « هو القى يفيد » - القانون الذى به يتميز صحيح الحد والقياس^(٢) ، عن فاسدهما ، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينياً .

وكأنه الميزان والمقياس للعلوم كلها . وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز به - وفي نسخة « فيه » - الرجحان عن النقصان ، ولا الريح عن الخسران .

فإن قيل : إن كانت فائدة المنطق تتميز العلم عن الجهل ، فما فائدة العلم^(٣) .

قيل له : الفوائد كلها مستحقة بالإضافة إلى السعادة الأبدية ، وهى سعادة الآخرة ، وهى منوطة بتكميل النفس .

وتكميلها بأمرين :

التركية - وفي نسخة « التركية والمجلية » - .

أما التركية : فهى تطهيرها - وفي نسخة « تطهرها » - عن رذائل الأخلاق

وتقديسها عن الصفات المذمومة - وفي نسخة « الذميمة » - .

وأما التحلية : فبأن ينقى - وفي نسخة « ينقى » - فيها جلبة الحق ، حتى

تنكشف لها الحقائق الإلهية ، بل الوجود كله على ترتيبه ، انكشافاً حقيقياً ، موافقاً للحق - وفي نسخة « للحقيقة لا جهل فيها » - الذى لا جهل فيه ولا ليس .

ومثالها : المرأة ، التى كلما فى أن يظهر فيها الصور الجميلة ، هل ما هى - وفي

نسخة « هل ما » - عليها ، من غير احواج وتشير وفي نسخة « وتبهر » - ، وذلك بتطهيرها

(١) أى غير المذكور .

(٢) وأصح من هذا أن فائدة المنطق (المباشرة) هى تتميز صحيح الحد من فاسده ، وصحيح القياس من فاسده . وفائدة هذا التمييز - التى هى فائدة المنطق غير المباشرة - هى تتميز العلم اليقيني عن غيره مما يكون حساً ، أو يكون إدراكاً غير يقينى .

(٣) بين العلم الذى كانت فائدة المنطق تتميزه عن الجهل وهذا السؤال وفى بالتأني السؤل عن فائدة المنطق ؛ لأنه إذا لم يكن (العلم) الذى يستفاد من المنطق يتميزه عن (الجهل) فائدة ، لم يكن لسلط فائدة .

عن الحبث^(١) والصدأ، بأن - وفي نسخة «أو بأن» - يحاذى بها شطر الصور الحميلة .
 « (النفس) مرآة ، تنطج فيها صور الوجود كله - وفي نسخة «كلها» -
 مهما زكت^(٢) - وفي نسخة زكيت - وصقلت بتخليتها عن وذائل الأخلاق .
 ولا يمكن التمييز بين الأخلاق المنومة - وفي نسخة «النميمة» - والمحمودة
 - وفي نسخة «والحميلة» - إلا بالعلم .

ولا معنى لتحصيل - وفي نسخة «بتحصيل» - نقش الموجودات كلها في
 النفس ، إلا بالعلم - وفي نسخة «إلا العلم» - ولا طريق لتحصيله - وفي نسخة
 «إلى تحصيله» - إلا بالمتطق
 فإذا فائدة المتطق المختص بالعلم .

وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية .

فإذا صح رجوع السعادة - وفي نسخة «السعادة الأبدية» - إلى كمال
 النفس ؛ (التركية) و (المحلية) صار المتطق لا محالة عظيم الفائدة .

• • •

أما أقسام المتطق وتربيته - وفي نسخة «ورتيبه» - :
 فيبين بذكر مقصوده .

ومقصوده : الحد ، والقياس ، وتمييز الصحيح منهما عن الفاسد .

وأهمهما - وفي نسخة «وأتمهما» - القياس ، وهو مركب : إذ لا - وفي
 نسخة «ولا» - ينتظم قياس إلا من - وفي نسخة «عن» - (مقدمتين) كما سبأني .
 وكل مقدمة فيها (موضوع) و (محمول) - وفي نسخة «محمول وموضوع» -
 وكل موضوع - وفي نسخة «وكل محمول وموضوع» - فعبه (لفظ) ،
 ويدل لا محالة على (معنى) .

ومن أراد تحصيل المركب :

إما في (الوجود) أو في (العلم) .

والاسم له لا يتقدم المفردات ، والأجزاء المفردة - وفي نسخة «إلا بتقديم الأجزاء
 المفردة» - أولاً ، كما أن يأتي البيت يفترق إلى أعداد (الخشب) و (العين) و (الطين) .

(١) قال في المختار (حيث الحديد وغيره . يقتضين ، ما فناء الكثير) يعني الصدأ ، وما يشبهه .
 « (الصدأ) إذن عطف تسمية
 (٢) أي ظهرت ونظمت ، قال تعالى (وتزككهم بها) .

وإحصاء المفردات ، والأجزاء ، أولاً .

ثم الاشتغال بالبناء ، ثانياً :

فكذلك العلم يخلو بخلو حذو المعلوم ، فإنه مثال مطابق للمعلوم .

فطالب العلم بالمركب - وفي نسخة « المركب » - ، ينبغي أن يحصل العلم .
أولاً ، بالمفردات .

فلزم من ذلك أن نتكلم :

في (الألفاظ) و (وجه دلالتها على المعاني) .

ثم في (المعاني) وأقسامها .

ثم في (القضية المركبة) من (موضوع ومحمول) -- وفي نسخة « عن محمول
وموضوع » - وأقسامها .

ثم في (القياس المركب من قضيتين) .

ونتكلم في القياس في (فئتين) .

أحدهما : في (مادته) .

والآخر : في (صورته) .

كما سيأتى :

فعل هذا ، يشتمل ما يريد إيراده - وفي نسخة « ما مراد بإيراده » - من
المنطق ، على فنون .

الفن الأول في دلالة الألفاظ

يتضح المقصود منها بتسميات خمسة :

الأول

- وفي نسخة « الأول لإساجرجي » -

اعلم بأن دلالة اللفظ على المعنى من ثلاثة أوجه : - وفي نسخة « اللفظ يدل على المعنى من ثلاثة أوجه » .

أحدها : بطريق (المطابقة) ، كدلالة لفظ البيت على معناه .

والآخر : بطريق (التضمن) ، كدلالة لفظ (البيت) على (الحائط المخصوص) - وفي نسخة « على الحائط على المخصوص » - ، فإن لفظ (الحائط) موضوع للمسمى به على المطابقة - وفي نسخة « بالمطابقة » - فيدل عليه بذلك - وفي نسخة « كذلك » -

ولفظ (البيت) أيضاً يدل عليه ، ولكن يفارقه في وجه الدلالة .

والثالث : بطريق (الالتزام) كدلالة (السقف) - وفي نسخة « لفظ السقف » - على (الحائط) ، فإنه يباين (طريق المطابقة) و (التضمن) فلم يكن بدم من اشتراح ، أمم ثالث .

والمستعمل في العلوم ، والمعمل عليه في التضمينات ، طريق المطابقة والتضمن .

أما الالتزام ، فلا ؛ فإن اللوازم أيضاً لها لوازم ، ويتشاعى إلى أمور غير محدودة ، ولا يحصل التفاهم بها .

القسم الثاني

— وفي نسخة « قصة ثانية » —

اللفظ ينقسم إلى :

مركب

مفرد

أما المفرد : فهو الذي لا يراد بأجزائه ، أجزائه من المعنى ، كالإنسان ، فإنه لا يراد : (إن) ولا : (سان) — وفي نسخة « وسان » — معنى من أجزاء معنى الإنسان .

بخلاف قولك :

(غلام زيد) و (زيد يحشى)

إذ يراد : (الغلام) الذي هو جزء من الكلام معنى ، و : (زيد) معنى . وإذا قلت (عبد الله) وكان اسم لقب ، كان مفرداً ، لأنك لا تقصد به إلا ما تقصد بقولك : (زيد)

وإن أردت (المت) فهو مركب .

وإذ — وفي نسخة « وإن » — كان كل مسمى : « عبد الله » عبداً لله لا محالة ، صار هذا الاسم — وفي نسخة « صار الاسم » — في حقه كالشرك : نارة يطلق تقصد التعريف ، فيكون اسماً مفرداً .

ونارة يراد به — وفي نسخة بدون عبارة « به » — الوصف ، فيكون مركباً .

القسم الثالث

— وفي نسخة « قصة تالثة » —

اللفظ ينقسم إلى :

وكل

جزئ

فالجزئ : ما يمنع نفس — وفي نسخة « نفس تصور » — مفهومه من الشركة

فيه ، كقولك :

وهذا القرس — وفي نسخة « والقرس » — وهذه الشجرة .

زيد

والكلى : ما لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه :
 كالفرس ، والشجرة ، والإنسان .
 وإن - وفي نسخة « وإذا » - لم يكن في العالم إلا فرس واحد . فقولك ^(١)
 (الفرس) كلى ، لأن الاشتراك فيه ممكن بالقوة ، وإن لم يوجد بالفعل .
 وإنما يصير جزئياً بأن تقول - وفي نسخة « يقولك » - (هذا الفرس) .
 ولهذا لو قلت (الشمس) فهو كلى ، لأنه لو قدرت شمس - وفي نسخة
 « شمساً » - ، لدخلت تحت الاسم ، بخلاف قولك (هذه الشمس) .

القسم الرابع

- وفي نسخة « قسم رابعة » -

اللفظ يتضم إلى :
 فعل ، واسم - وفي نسخة « اسم فعل » - ، وحرف .
 والمنطوقين يسمون الفعل (كلمة)
 وكل واحد من (الاسم) و (الفعل) يفارق الحرف في أن معناه تام بنفسه ،
 في النهم ، بخلاف الحرف ، فإنه إذا قيل لك : (من الداخل ؟) فقلت (زيد)
 لهم ، وتم الجواب .
 وإذا قيل : (ماذا فعلت ؟) فقلت (ضربت) تم الجواب .
 ولو قيل (أين زيد ؟) فقلت (في) أو قلت (على) لم يتم الجواب - وفي نسخة
 بدون كلمة « الجواب » - ، ما لم تقل (في الدار) أو (على السطح) فيظهر معنى
 الحرف في غيره ، لا في نفسه .
 ثم تفارق (الكلمة) (الاسم) في أنها تدل على (معنى) وعلى (زمان) وخرج
 ذلك المعنى ، كقولك (ضرب) - وفي نسخة (ضرب زيد) - فإنه يدل على
 (الضرب) الواقع في (الماضي) .
 والاسم كقولك (الفرس) فإنه لا يدل على الزمان .

(١) في البداية تساج ، وإذا (الفرس) هو الكلى لا قولنا الفرس) .

إن قيل : فتلك (أمس) و (عام أول) يدل على الزمان ، فليكن (فعلا)
 قيل : - وفي نسخة « قلنا » - الفعل ما دل على (معنى) وعلى (زمان) ذلك
 المعنى . وثلاث (أمس) يدل على (زمان) هو نفس المعنى ، لا هو (زمان) المعنى
 ماو كان يدل (أمس) على (معنى) (أمس) ، وعلى (زمان) - وفي نسخة
 « زمان ما » - هو غير معنى (أمس) لقليل إنه (فعل) ، وليكان لازماً ومنطوقاً
 - وفي نسخة بدون عبارة « ومنطوقاً » - على حد الفعل .

القسمه الخامسة

- وفي نسخة « قسمه خامسة » -

الألفاظ من المعاني ، على خمسة منازل .

والمترادفة	المترادفة
والمشتركة	والمشتركة - وفي نسخة « والمترادفة » -
والمختلفة	

أما المترادفة : فتلك (حيوان) - وفي نسخة « الحيوان » - فإنه ينطبق على
 (الفرس) و (الثور) و (الإنسان) بمعنى واحد ، من غير تفاوت في (القوة)
 و (الضعف) - ولا (تقدم) ولا (تأخر) وفي نسخة « والتقدم والتأخر » - بل
 الحيوانية للكل واحد .

وكذلك (الإنسان) على (زيد) و (عمرو) و (خالد)
 وأما المترادفة - وفي نسخة « والمترادفة » - : فهي الأسماء المختلفة ، المترادفة
 هي مسمى واحد كـ (الليث) و (الأسد) و (الحمر) و (العقار)
 والمترادفة - وفي نسخة « والمترادفة فهي الأسماء » - : المختلفة للمسميات
 المختلفة كـ (الفرس) و (الثور) و (السماء) لمسمياتها .
والمشتركة : هي اللفظ الواحد المطلق على مسميات مختلفة .

كنفط (البين) و (الذهب) و (الشمس) و (الميزان) و (عين الماء)
والمختلفة : هي المترددة - وفي نسخة « مترددة » - بين (المشتركة) و (المترادفة)

كـ (الوجود) اـ (الجوهر) و (العرض) ، فإنه ليس كلفظ (العين) إذ ، سياتي^(١) لا تشترك في أمر .

والوجود حاصل اـ (العرض) كما أنه حاصل اـ (الجوهر) .

وليس كـ (المتواطئة) لأن (الحيوانية) اـ (الفرس) و (الإنسان) ثابتة -- وفي نسخة : ثابتة -- على وجه واحد من غير اختلاف .

و (الوجود) يثبت اـ (الجوهر) أولاً . ثم يثبت اـ (العرض) بواسطة ، فهو ثابت ؟ (تقدم) و (تأخر) .

وقد يسمى هذا (مشككاً) لمرده .

ولنقتصر من فن -- وفي نسخة بدون عبارة -- من فن -- الألفاظ . على هذا الفن .

(١) التفسير في (سمياتها) راجع اـ (العين) .

الفن الثاني في المعاني الكلية واختلاف نسبها وأقسامها

إذا قلت : (هذا الإنسان حيوان وأبيض) أدركنا فقرة :
بين نسبة (الحيوانية) إليه .

وبين نسبة (الأبيضية) إليه - وفي نسخة بدون عبارة « إليه » -
فما نسبته إلى الموضوعات نسبة (الحيوانية) - وفي نسخة « لما نسبته نسبة
الحيوانية إلى الموضوعات » - يسمى (ذاتياً) .

وما نسبته تشبه - وفي نسخة بدون كلمة « تشبه » - نسبة (الأبيضية) - وفي
نسخة « الأبيض » - يسمى (عرضياً) .

فيقال : كل معنى كل نسب - وفي نسخة « نسبة » - إلى جزئ نحته :
فإما أن يكون ذاتياً .

وإما أن يكون عرضياً .

ولا يكون المعنى ذاتياً ، ما لم يمتنع فيه ثلاثة أمور :

الأول أنك مهما فهمت (الذاتى) وفهمت (ما هو ذاتى له) لم يمكنك
أن يحطر مالك (الموضوع) أو تفهمه ، إلا أن تفهم أولاً - وفي نسخة بدون
كلمة « أولاً » - حصول (الذاتى) له .

ولا - وفي نسخة « فلا » - يمكنك فهمه دون ذلك الذاتى ؛ فإنك
إذا فهمت (الإنسان) و (الحيوان) - وفي نسخة « ما الإنسان وما الحيوان » -
لم يمكنك فهم (الإنسان) دون فهم (الحيوان) أولاً - وفي نسخة بدون كلمة

«أولاً» - وإذا فهمت (العدد) ، وفهمت (الأربعة) لم يمكنك أن تفهم (الأربعة) داخلية في فهمك ، دون أن تفهم (العدد) أولاً - وفي نسخة بدون كلمة «أولاً» - .

ولو أبدلت (الحيوان) و (العدد) ؛ (الموجود) و (الأبيض) - وفي نسخة «أو الأبيض» - أمكنت أن تفهم (الأربعة) من غير أن تدخل في فهمك أنها موجودة ، أم لا ، وأنها أبيض ، أو لا .

بل ربما يشك أن - وفي نسخة «في أن» - في العالم أربعة أم لا ، وذلك لا يقدح في فهمك ذات الأربعة .

وكذلك تفهم ماهية (الإنسان) بفهمك من غير أن نحتاج إلى فهم كونه (أبيض) أو فهم كونه (موجوداً) ولا يمكن دون - وفي نسخة «دون فهم» - كونه (حيواناً) .

وإن لم يساعدك الفهم في فهم هذا المثال ؛ لأنك (إنسان موجود) ولكثرة وجود - وفي نسخة «موجود» - الإنسان ، فأبدله ؛ (الفتاح) أو بما شئت من الحيوانات وغيرها - وفي نسخة «أو غيرها» - ؛ فذلك يظهر أن الوجود عرضي للماهيات كلها .

وأما (الحيوان) ؛ (الإنسان) فتداني .

وكذلك - وفي نسخة «وكذا» - (اللون) ؛ (السماد) .

و (العدد) ؛ (الخمسة) .

والثاني : أنك تفهم أن (الكل) لابد أن يكون أولاً ، حتى يكون (الجزئي) الموضوع تحته حاصلًا ، إما في الوجود ، أو في الفهم ؛ إذ تفهم أنه - وفي نسخة «أن» - لابد من (حيوان) أولاً ، حتى يكون (إنساناً) أو (فرساً) . ولابد من (عدد) أولاً - وفي نسخة «بدون كلمة» أولاً - حتى يكون (أربعة) أو (خمس) .

ولا يمكنك أن تقول : لابد من (ضحاك) أولاً - وفي نسخة «بدون كلمة» أولاً - ، حتى يكون (إنساناً) بل لابد من (إنسان) أولاً ، حتى يكون (ضحاكاً) .

وكون .. وفي نسخة « ويكون » (الإنسان) (ضحاكا) بالطبع ، وصف له عرضي ، تابع لوجوده ، وهو مسلو لكونه (حيواناً) في أنه لازم لا يفارق .
ولكن الفرق بينهما مدرك وفي نسخة « يدرك » (إذ لابد من اتصال الروح) ، (حسد) الإنسان : أولاً . ليكون إنساناً .
ولا يمكن أن يقال : لابد من (ضحاك) أولاً ؛ ليكون (إنساناً) بل يقال لابد من (إنسان) أولاً ، ليكون (ضحاكاً) .

ولا نعي بهذه الأولية ترتيباً زمانياً ، بل ترتيباً عقلياً ، وإن كان مساوقاً في الزمان .

والثالث : لأن (الثاني) لا يمكن أن يعمل ، فلا يمكن أن يقال : أي شيء جعل (الإنسان) (حيواناً) ، و (السواد) (لوناً) و (الأربعة) (عدداً) ؟ بل (الإنسان) (حيوان) لذاته - وفي نسخة « بعينه وذاته » - ، لا يعمل جاعل ، إذ لو كان يعمل جاعل ، لتصور أن يعمل (إنساناً) ولا يعمل (حيواناً^(١)) ، ولا يمكن ذلك في الوهم ، كما يمكن في الوهم أن يعمل (إنساناً) ولا يعمل (ضحاكاً) .

وأما العرضي . فعلى ، إذ يقال - وفي نسخة « لأنه يمكن أن يقال » - : ما الذي جعل (الإنسان) (موجوداً) ؟ . فيصح السؤال .

ولا يصح أن يقال : ما الذي جعله (حيواناً) ؟ بل كان قوله - وفي نسخة « قولك » - : ما الذي جعل (الإنسان) (حيواناً) ؟ كقولك : ما الذي جعل (الإنسان) (إنساناً) ؟ فيقال : هو (إنسان) لذاته . وكذلك - وفي نسخة « فكذلك » - هو (حيوان) لذاته ؛ لأن معنى (الإنسان) (حيوان ناطق) .

فلا فرق بين قوله : ما الذي جعل (الحيوان الناطق) (حيواناً ناطقاً) ؟

وبين قوله : ما الذي جعل (الإنسان) - وفي نسخة « جملة » - (حيواناً) ؟

(١) معنى أنه لا يمكن أن يعمل (إنساناً) مركباً من (حيوان) و (ناطق) ثم في الوقت ذاته لا عمله (حيواناً) لأن هذا جمع بين التخصيص ، جمع بين إثبات (الحيوان) له باختياره (حيواناً ناطقاً) وبين نفيه ، حين لا يعمل (حيواناً) مثلاً قد سلفه (إنساناً) . ولكن هو هذا هو معنى قولهم المامية يستجهل ؟ لو كان هذا هو المراد ، لما أمكن لعقل أن يخالف فيه ؛ لأن أوضح البهيماء هو بطائر الخسح بين التخصيص .

ومرر ورف أن كون المامية محولة لمر مختلف فيه . فانظره في شرحه من كتب الكلام ولطسه بما

إلا أنه اختصر في أحد السؤالين على ذكر أحد الثانيين ، دون الآخر — وفي نسخة « الأخرى » —

وبالجملة : مهما لم يكن (المحمول) غير (الموضوع) وخارجاً عن ذاته بالكلية ، لم يمكن أن يطلب له علة . فلا يقال : لم كان الممكن ، ممكناً ؟ والواجب واجباً ؟ ويقال : لم كان الممكن موجوداً ؟

قسمة أخرى

العرضى خاصة

العرضى ينقسم :

إلى لازم لا يفارق أصلاً ، كـ (الضحك) — وفي نسخة « كالضحك » —
 ١ (الإنسان) و كذا الزوجية ٢ (الأربعة) و كـ (كون الزوايا من المثلث) (مساوية لقائمتين) ؛ فإنه لا يفارق المثلث ، وهو لازم وليس بذاتى .

والذى يفارق ، ينقسم :

إلى ما هو بطئ المفارقة ، كـ (كونه صبيّاً) و (شابّاً) .
 وإلى ما هو سريع المفارقة ، كـ (صفرة الرجل) و (حمرة الخجل) .

والذى لا يفارق ينقسم :

إلى ما يفارق في الوجود ، دون الوجود ، كـ (السواد) (الزنجى) — وفي نسخة « الزنجى » —

وإلى ما لا يتصور أن يفارق أبشاً في الوجود — وفي نسخة « في الوجود أبشاً » — ،
 كـ (الحاذقة) للنقطة ، و (الزوجية) (الأربعة) .

وقد يفارق في الوجود دون الوجود^(١) ، كـ (كون الزوايا من المثلث) (مساوية لقائمتين) إذ قد يفهم (المثلث) من لا يفهم ذلك .

(١) يجوز أن هنا القسم مكرر مع مره سابقاً (إلى ما يفارق في الوجود دون الوجود ، كـ السواد الزنجى) وقد يقال : إن بينهما تفاوتاً ؛ فإن المفارقة في الوجود دون الوجود في مثال الزنجى يمكن معها المفارقة في الوجود كما في الوجود ؛ دون أن يترتب على ذلك محال ؛ ما قد يتقلب للشخص الزنجى أبيض اللون أما المفارقة في الوجود دون الوجود في مثال (المثلث) فلا يمكن فيها المفارقة في الوجود أيضاً إذ يستحيل أن تكون زوايا المثلث غير قائمتين .

ولا يمكن فهم (الأريمة) إلا أن يقترن بها - وفي نسخة - به - فهم (الزوجية) وإن كانت من اللوازم .

ولا كان مثل هذا اللزوم ، قريباً من اللزاق ، ومتبساً به ، جمعنا تلك المعاني الثلاثة^(١) ، لتعتبر جميعها ، غير متبايناتها كون الشيء فائياً ، ولا يمول على آحادها .

• • •

وينقسم : العرضي :

إلى ما يخص موضوع ، كـ (الضحك) (الإنسان) ويسمى (خاصاً)
وإلى ما يعم غيره ، كـ (الأكل) (الإنسان) ويسمى (عرضياً مطلقاً)^(٢)
و (عرضاً عاماً) .

قسمة أخرى

للذاتي

الذاتي - وفي نسخة بدون كلمة « الذاتي » - ينقسم ، باعتبار المصروف ،
والخصوص :

إلى ما لا أهم فوقه ، ويسمى (جنساً) .
وإلى ما لا أهم تحته ، ويسمى (نوعاً) .
وإلى ما هو متوسط ، ويسمى (نوعاً) بالإضافة إلى ما فوقه ، و (جنساً)
بالإضافة إلى ما تحته .

ويسمى الذي لا نوع تحته (نوع الأنواع) .

والذي لا جنس فوقه (جنس الأجناس) .

و (الأجناس العالية) التي لا جنس فوقها ، عشرة ، كما سيأتي :

واحد : جوهر .

ونسمة : أهرافس .

و (الجوهر) (جنس الأجناس) ؛ إذ ليس شيء أهم منه ، إلا الوجود ،
وهو عرضي وليس بذاتي .

(١) يشير إلى قوله سابقاً (ولا يكون الشيء فائياً ، ما لم تجمع فيه ثلاثة أمور) .

(٢) يعني دون تقييد بشيء .

و (الجنس) عبارة عن اللتان الأهم ، ثم ينقسم :

إلى الجسم وغير الجسم

والجسم ينقسم :

إلى اللتان وغير اللتان .

واللتان ينقسم :

إلى الحيوان وإلى النبات - وفي نسخة « إلى النبات والحيوان » -

والحيوان ينقسم :

إلى الإنسان وغيره .

و (الجوهر) (جنس الأجسام) .

و (الإنسان) (نوع الأنواع) .

وما بينهما من (النبات) و (الحيوان) يسمى (نوعاً) و (جنساً)
بالإضافة .

وإنما قيل (الإنسان) (نوع الأنواع) ، لأنه لا ينقسم إلا إلى معان عرضية

كـ (الصبي) و (الكهل) و (الطويل) و (القصير) و (العاقل) و (الجاهل) .

وهذه عرضيات ليست بذاتيات .

إذ (الإنسان) يفارق (الفرس) بذاته .

و (السواد) يفارق (البياض) بذاته .

و (هذا السواد) لا يفارق (ذلك السواد) بذاته ، وطبائعه - وفي نسخة

« طبائعه وذاته » - ، ولكن يكون هذا في (الملتاد) وذلك في (الغراب) .

وإضافته إلى (الغراب) عرضي له .

و (ريد) لا يفارق (عمراً) في (الإنسانية) ، ولا في أمر ذاتي ، بل في كونه

(ابن شخص آخر) و (من بلد آخر) أو (على لون آخر) . وقد يوجد فيه

(حرة وتلق آخر) .

وكل هذا عرضيات (الإنسان) كما سبق ذكره ، بتعريف العرضي .

قسمة أخرى

الذاتي : باعتبار آخر ينقسم :

إلى ما يقال في جواب : ما هو ؟ مهما كان مطلب السائل بقوله (ما هو ؟)
حقيقة الذات .

وإلى ما يقال في جواب : أى شيء هو ؟

فالأول : يسمى (جنساً) أو (نوعاً) .

والآخر : يسمى (فصلاً)

مثال - وفي نسخة « ومثال » - الأول : (الحيوان) المقول في جواب قول القائل -

بعد إشارته إلى (فرس) - وفي نسخة « أو » - (ثور) و (إنسان) - وفي نسخة
« أو إنسان » - ، ما هو ؟ - وفي نسخة « ما هي » ؟ -

وكذا (الإنسان) المقول في جواب : من أشار إلى (زيد) و (عمرو)
و (خالد) وقال : ما هم ؟

ومثال الثاني : (الناطق) فإنه إذا أشار إلى (إنسان) ، وقال : ما هو ؟ فقلت

(حيوان) لم ينقطع السؤال ؟ فإن (الحيوان) يشمل (غير الإنسان) بل يحتاج
إلى أن - وفي نسخة « إلى ما » - يفصل ذاته عن غيره ، فيقول : أى حيوان
هو ؟ مجوابه : أنه (الناطق) فيكون (الناطق) فصلاً ذاتياً ، مقولاً في جواب :
أى شيء هو ؟

وبمجموع (الحيوان) و (الناطق) حد حقيقى ، إذ الحد عبارة عما يصور كنهه
ماهية الشيء ، في نفس السائل .

فإن أبدلت (الناطق) بـ (عرضى) يفصله عن سائر الحيوانات ، كقولك :
حيوان ، مدبذ القامة ، عرضى الأظفار ، ضحكك بالطبع .

فإن هنا يميزه ويفصله - وفي نسخة « فإن هذا يفصله » - عن سائر
الحيوانات ، ولكن - وفي نسخة « ولكنه » - يسمى (رسماً) . وقالته التمييز فقط .

وأما (الحد) فيطلب به حقيقة ذات الشيء ، فلا يحصل إلا بذكر (الفصول الذاتية)

وأما (التمييز) فيحصل تبعاً لها ، وقد يحصل (التمييز) ؛ (فصل) واحد وقد لا تتصور الحقيقة وفي نسخة « وتصور الحقيقة لا يحصل » - إلا بذكر فصول ، فرب شيء له فصول تزيد على واحد ، فيجب على المطلوب منه تصوير - وفي نسخة « فيجب في التحديد المطلوب به تصور » - . ماهية الشيء في النفس ، أن يذكر - وفي نسخة « أنه يذكر » - تلك الفصول

فمن قال - في حد (الحيوان) - : (إنه جسم ، ذو نفس ، حساس) فقد أتى بأمور ذاتية مميزة ، مطردة منصفة ، ولكن - وفي نسخة « ولكنه » - ينبغي أن يضيف إليه (المتحرك بالإرادة) حتى يتم به ذكر الفصول الذاتية ، ويتم بسببه تصور الحقيقة - وفي نسخة « على الوجه » - وإذا عرض - وفي نسخة « عرف » - الكلام في (الحد) فلتنبه على مثارات الغلط - وفي نسخة « فيه » - وهي ، بعد الجمع بين الجنس الأقرب ، وجميع الفصول الذاتية على الترتيب^(١) ، ترجع - وفي نسخة « ومثارات الغلط يرجع » - إلى تعريف الشيء بما ليس أوضح منه .

بأن تعرف الشيء بنفسه .

أو بما هو مثله في الفموض .

أو بما هو أخص منه .

أو بما لا يعرف إلا به .

مثال الأول : فويل في حد (الزمان) : إنه مدة الحركة ؛ لأن الزمان هو مدة الحركة . ومن أشكل عليه الزمان فلم يشكل عليه إلا مدة الحركة ، وأن معنى المدة ، ما هو ؟

ومثال الثاني : أن تقول في حد (البياض) : البياض - وفي نسخة بدون كلمة

« البياض » الثانية - ؛ ما يضاد السواد ، فيعرف الشيء بضده . ومهما أشكل

(١) قوله (بعد الجمع بين الجنس الأقرب . وجميع الفصول الذاتية على الترتيب) يمس أن مثارات الغلط منها ما يتعلق بترتيب الفصول ، وقرب الجنس أو بعده ، ومنها ما يتعلق بغير ذلك ، فالذي يعرض له هنا هو النوع الثاني الذي لا يتعلق بترتيب الفصول ، ومكان الجنس من القرب والحد

الشيء أشكل ضده ، فضده في الخفاء مثله . فليس - وفي نسخة « وليس » -
تعريف (البياض) ؛ (السواد) وفي نسخة « تعريف (السواد) ؛ (البياض) » -
بأولى - وفي نسخة « أولى » - من حكمه .

ومثال الثالث : قول بعضهم في حد (النار) إنه العنصر الشبيه بالنفس .
ومعلوم أن النفس أغصق من النار ، فكيف تعرف بها - وفي نسخة « به » -

ومثال الرابع : أن يعرف الشيء بما لا يعرف إلا به ، - وفي نسخة « إلا بالشيء » -
كقولك في حد (الشمس) : إنه الكوكب المضيء الذي يطلع نهارا ، فيذكر
(النهار) في حد (الشمس) ولا - وفي نسخة « فلا » - يعرف (النهار) إلا بعد
معرفة - وفي نسخة « فهم » - (الشمس) إذ حده الصحيح هو أن تقول : هو
زمان كون - وفي نسخة « الشمس » إذ النهار زمان كون - « الشمس فوق الأرض » .
فهذه أمور مهمة في الحد - وفي نسخة « في المحدود » - يجب الاحتراز منها .
وقد نحصل مما سبق أن الذاتي ثلاثة أقسام :

جنس ونوع وفصل - وفي نسخة « وفصل ونوع » -

والعرض قسمان :

خاصة وعرض عام .

ثبت أن أقسام الكلليات خمسة ، تسمى - وفي نسخة « وتسمى » - المفردات

الخمس - وفي نسخة « الخمسة » - وهي :

الجنس	والنوع	والفصل
والعرض العام	والخاصة - وفي نسخة « والخاصة والعرض العام » -	

الفن الثالث

في

تركيب المقدرات ، وأقسام القضايا

المعاني المقردة إذا رُكبت حصلت منها أقسام ، ولستأ نقصد من جعلها
إلا قسماً واحداً ، وهو (الخبر) ويسمى (قضية) و - وفي نسخة - أو - (قولاً
جائزاً) وهو الذي يتطرق إليه التصديق ، أو التكذيب - وفي نسخة : وهو يتطرق
إليه التصديق والتكذيب - ، فإنك إذا قلت :

العلم حادث

أمكن أن يقال - وفي نسخة - أن يقال لك - : إنك صادق .

وإذا قلت :

الإنسان حجرة .

أمكن أن تكذب

وإذا قلت :

إن كانت الشمس طالعة ، فالكواكب غبية .

صدقت ، فإن قلت :

..... فالكواكب ظاهرة .

كذبت

وإن قلت :

العالم إما حادث ، وإما قديم .

صدقت ، وإن قلت :

مد إما بالعراق ، وإما بالحجاز .

كذبت (١) ، إذ قد يكون بالشام .

هذه وفي نسخة « وهذه » - هي أقسام القضايا .

وأما - وفي نسخة « أما » - إذا قلت :

علمني مسألة .

أو قلت :

هل توافقني في الخروج إلى مكة ؟

لم يمكن أن تصدق ، أو تكذب .

فهذه - وفي نسخة « هذا » - معنى القضية ، ولنشرحها في - وفي نسخة

« بذكر » - تقسيمات :

القسم الأول : أن القضية تنقسم إلى حملية ، كقولك :

العالم حادث .

وإلى شرطية متصلة ، كقولك :

إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود .

وإلى شرطية منفصلة كقولك :

العالم إما قديم ، وإما حادث .

أما الأول الحمل : فيشتمل على جزأين :

يسمى أحدهما - في نسخة وأحدهما يسمى « - موضوعاً وهو الخبر عنه ،

ك (العالم) من قولك

العالم حادث .

ويسمى الثاني (محمولاً) وهو الخبر ، ك (الحادث) من قولك :

العالم حادث .

وكل واحد من (الموضوع) و (المحمول) - وفي نسخة « المحمول والموضوع » -

قد يكون لفظاً مفرداً كما ذكرناه .

وقد يكون لفظاً مركباً ، ولكن يمكن أن يدل عليه بلفظ مفرد ، كقولك :

(١) قوله (كذبت) وتطيله بقوله : (إذ قد يكون بالشام) غير صحيح ؛ إذ مجرد احتمال كونه

بشام ، لا يمكن مبرراً الحكم بالكذب .

الحَيَوَانُ النَّاطِقُ مُتَقَلِّ بِتَقْلٍ قَنَعِيهِ .

« (الحَيَوَانُ النَّاطِقُ) مَوْضُوعٌ ، وَيَقُومُ مَقَامَهُ لَفْظُ (الْإِنْسَانُ) وَهُوَ مُفْرَدٌ .

وَقَوْلُكَ (مُتَقَلِّ بِتَقْلٍ قَنَعِيهِ) مَحْمُولٌ ، وَيَقُومُ مَقَامَهُ قَوْلُكَ (مَاشٍ)

وَأَمَّا الشَّرْطِيَّةُ الْمُتَّصِلَةُ : فَلَهَا أَيْضاً جَزَائِنٌ ، وَلَكِنْ كُلُّ جِزْءٍ مِنْهُمَا - وَفِي نَسْخَةِ

« مِنْهَا » - يَشْتَمِلُ عَلَى قَضِيَّةٍ

أَمَّا الْجِزْءُ الْأَوَّلُ : وَهُوَ قَوْلُكَ : (إِنْ كَانَتْ الشَّمْسُ طَالَعَةً) فَيُحْمَلُ (مُقَدِّمًا) ،

وَلَوْ حُذِفَ مِنْ حُرُوفِ الشَّرْطِ وَهُوَ قَوْلُكَ (إِنْ) بَقِيَ قَوْلُكَ (الشَّمْسُ طَالَعَةً) - وَفِي

نَسْخَةِ « كَانَتْ لِلشَّمْسِ طَالَعَةً » - وَهِيَ قَضِيَّةٌ ، فَكَانَ حُرُوفُ الشَّرْطِ أَخْرَجَهَا عَنْ

كَوْنِهَا قَضِيَّةً ، قَابِلَةً لِلتَّصَدِيقِ وَالْكُذِّبِ .

وَأَمَّا الْجِزْءُ الثَّانِي : وَهُوَ قَوْلُكَ (الْكَوَاكِبُ) وَفِي نَسْخَةِ « هَالِكُ الْكَوَاكِبِ » -

خَطِيئَةٌ (فَيُحْمَلُ (تَالِيًا) وَلَوْ حُذِفَ مِنْ حُرُوفِ الْجِزْءِ وَهُوَ (هَالِكٌ) لَبَقِيَ - وَفِي نَسْخَةِ

« يَبْقَى » - قَوْلُكَ : (الْكَوَاكِبُ خَطِيئَةٌ) وَهِيَ قَضِيَّةٌ .

وَالْفَرْقُ بَيْنَ هَذَا^(١) ، وَبَيْنَ الْحَمْلِ مِنْ وَجْهَيْنِ - وَفِي نَسْخَةِ « ظَاهِرٌ مِنْ

وَجْهَيْنِ » - :

أَحَدُهُمَا : أَنَّ الشَّرْطِيَّةَ الْمُتَّصِلَةَ انْتَضَمَتْ مِنْ (جَزَائِنِ) لَا يُمْكِنُ أَنْ يَدُلَّ عَلَى كُلِّ

وَاحِدٍ مِنْ جِزْأَيْهِ بِلَفْظٍ مُفْرَدٍ ، بِخِلَافِ الْحَمْلِيَّةِ .

وَالثَّانِي : أَنَّهُ - وَفِي نَسْخَةِ بَدُونِ حَبَاةٍ « أَنَّهُ » - يُمْكِنُ أَنْ يُسْأَلَ عَنِ الْمَوْضُوعِ

أَنَّهُ هُوَ - وَفِي نَسْخَةِ « هَلْ هُوَ » - الْحَمْلُ .

لِأَنَّكَ تَقُولُ : الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ .

وَيُمْكِنُ - وَفِي نَسْخَةِ « فَيُسَكَّنُ » - أَنْ يُسْأَلَ فَيُقَالُ : هَلْ الْإِنْسَانُ هُوَ

الْحَيَوَانُ ؟

وَأَمَّا الْمَقْدَمُ : فَلَا يَكُونُ هُوَ التَّالِيَّ ، بَلِ التَّالِيَّ رُبَّمَا يَكُونُ غَيْرَهُ ، وَلَكِنْ وَفِي نَسْخَةِ

« وَلَكِنْ أَنْ » - يَكُونُ مُتَّصِلًا بِهِ ، لَا زَمًا - وَفِي نَسْخَةِ لَا زَمَالَهُ - ، وَتَالِيًا فِي وَجُودِهِ ، لَوْ جَرَدَ .

• • •

وتعارض الشرطية المتصلة ، المتصلة بوجهين - وفي نسخة « لوجهين » - :

أحدهما : أن المتصلة أيضاً تشتمل - وفي نسخة « المتصلة إنما تشتمل » -
على جزأين ، كل واحد أيضاً قضية ، إذا حذفت - وفي نسخة « حذف » - عنها
- وفي نسخة « عنه » - كلمة الشرط ، ولكن لا ترتيب بين جزأيه إلا من حيث
الذكر ، فإنك تقول :

العالم إما حادث ، وإما قديم .

ولو عكست قلت :

... إما قديم ، وإما حادث

لم يتبدل المعنى .

أما التالي - وفي نسخة « والثاني » - : إذا جعل مقدماً ، تغير المعنى في
الشرطية المتصلة ، وربما كذب أحدهما^(١) وصديق الآخر .

والثاني : أن التالي موافق للمقدم ، بمعنى - وفي نسخة « معنى » - أنه يتصل
به ويلزمه ولا يعانده .

وأحد جزأى المتصلة - وفي نسخة « وأحد الجزأين من المتصلة » - معاند
للآخر ، وينفصل - وفي نسخة « منفصل » عنه - ، إذ يوجب وجود أحدهما ،
عدم الآخر .

(١) هي أن إذا غيرنا القضية الشرطية المتصلة وجعلنا مقدمها تالياً ، وتالياً مقدماً ، أصبح
متداخلاً معنيان

أحدهما : هو الأصل غير المعدل ، مثل قولنا

إن كانت الشمس طالعة ، فالكوكب خفية .

والثاني : هو تعديل هذا الأصل ، وهو قولنا .

إن كانت الكوكب خفية ، فالشمس طالعة .

مير يسي : (أحدهما) و (الآخر) الأصل وجهله . وكذب أحدهما ، وصديق الآخر ، واضح
في المثال الذي ذكرناه ، فالأصل صادق ، والمعدل كاذب .

قصة أخرى

القضية باعتبار مجموعها تنقسم :

إلى مرجحة - وفي نسخة « موجب » - ، كقولك :
العالم حادث .

وإلى سالبة كقولك :

العالم ليس بحادث - وفي نسخة « العالم ليس بقديم » -
و (ليس) هو حرف « السلب » .

والسلب - وفي نسخة « والسالبة » - في الشرطية المتصلة ، أن تسلب
الانفصال بأن تقول :

ليس إن - وفي نسخة « إذا » - كانت الشمس طالعة ، فالتليل موجود .

والسلب في المنفصلة أن تسلب (الانفصال) بأن تقول :

ليس الحمار إما ذكر ، وإما أسود .

بل إما ذكر ، وإما أنثى .

وليس العالم إما قديم ، وإما جسم .

بل إما قديم وإما حادث .

وربما كان (المقدم) سالياً ، و (التالي) سالياً ، والشرطية المركبة منهما

- وفي نسخة « بينهما » - موجبة ، كقولك إن لم تكن الشمس طالعة ، فالتلار
ليس بموجود .

فهذه موجبة ، لأنك ألجبت لزوم نفي النهار لنفي الطلوع ، وهو منى
الإيجاب في هذه القضية .

وهنا - وفي نسخة « وهذه » - مزية القدم .

وكذلك قد يخلط في العملية ويظن أن قولك :

(زيدنا بيتنا است) بالعجمية

(١) اعتبار كلمة (ليس) حرفاً اصطلاح منقول ، ولا مشاعاً في الاصطلاح .

سالبة ، وهي موجبة ؛ إذ معناه أنه أعمى ، وربما يقال بالعربية :
زبد غير بصير .

وهي موجبة .

و (الفير بصير) - وفي نسخة « والفير البصير » - عبارة عن الأعمى
وهو يحتمل محمول يمكن أن يثبت ويمكن أن ينفي ، بأن يقال :
زبد ليس غير بصير .

- وفي نسخة بزيادة « فهذا سلب » -

إذ سُلِبَ (الفير بصير) - وفي نسخة (غير بصير) - عن زبد .

وتسمى هذه قضية معلولة ، أى هو - وفي نسخة « وهو » - إيجاب
التحقيق ، عدل به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - إلى صيغة السلب .

وأية ذلك : أن السلب يصح على المعلوم ، فيمكن أن يقال :
شريك الله ليس بصيراً .

إذ افعال ليس عيناً - وفي نسخة « علماً » -

ولا يمكن أن يقال :

شريك الله غير بصير .

كإلى لا يقال :

... أعمى

وهو في لغة المعجم - وفي نسخة « في اللغة المجمية » - أظهر .

قسمة أخرى

لقضية باعتبار موضوعها تنقسم :

إلى شخصية كقولك :

زيد عالم .

وإلى غير شخصية ، وهي تنقسم إلى :

مهمة

ومحصورة

المهملة : ما لم وق نسخة « هي التي لم » - تسور : « سور » بين فيه أن الحكم محمول على كل الموضوع ، أو بعضه كقولك :

الإنسان في خسر .

إذ يحتمل أنك تريد البعض .

والمنصورة : هي التي ذكرنا ذلك فيها - وق نسخة « فيها ذلك » - ، وهي أربعة :

إما موجبة كلية ، كقولك :

كل إنسان حيوان .

أو موجبة جزئية ، كقولك :

بعض الناس كاتب .

أو سالبة كلية ، كقولك :

لا إنسان واحد حجر .

أو سالبة جزئية ، كقولك :

لا كل إنسان كاتب .

أو بعض الناس ليس بكاتب .

فتكون القضايا بهذا الاعتبار ثمانية :

شخصية سالبة .

شخصية موجبة .

مهملة سالبة .

مهملة موجبة .

وهذه الأربع لا تستعمل في العلوم .

أما الشخصي المعين : فلا يطلب حكمه في العلوم ، إذ لا يطلب حكم زيد ،

بل يطلب حكم الإنسان .

وأما المهملة : فهي في قوة الجزئية ، لأنها حاكمة على الجزء لا بحالة . وأما

- وق نسخة « أما » - للعلوم فشكوك فيه ، ولأجل تروده يجب أن يهجر في التعليقات .

فنبنى المصنوعات الأربعة — وفي نسخة « الأربع » —
 موجبة كلية .
 وموجبة جزئية .
 وسالبة كلية .
 وسالبة جزئية .

• • •

والشرطية المنصلة : أيضاً تنقسم :
 إلى كلية ، كقولنا :

كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود .
 وإلى جزئية ، كقولك :

ربما إن كانت الشمس طالعة ، كان الغيم موجوداً .

وأما المنفصلة : فالكلية منها أن تقول :

كل جسم ، فلما متحرك ، وإما ساكن .
 والجزئية أن تقول :

الإنسان إما أن يكون في البحر — وفي نسخة « في السفينة » — ، وأما أن يفرق .

فهذا — وفي نسخة « وهذا » — الانقسام والتباير — وفي نسخة « والتعاقد » —

ثابت للإنسان ، ولكن في بعض الأحوال ، وهو أن — وفي نسخة « أن يكون » —
 في البحر ، لا في البر .

وهناك أن تورد مثال السالبة الجزئية والكلية ، من الشرطية المنصلة والمنفصلة .

قسمة أخرى

وهي الرابعة — وفي نسخة بدون عبارة « وهي الرابعة » —

القضية باعتبار نسبة محمولها إلى موضوعها ، تنقسم :

إلى ممكنة ، كقولك :

الإنسان كاتب

الإنسان ليس بكاتب .

وللى ممتعة كقولك :

الإنسان حبر .

الإنسان ليس بحبر .

وللى واجبة كقولك :

الإنسان حيوان .

الإنسان ليس بحيوان .

نسبة الكتابة إلى الإنسان نسبة الإمكان .

ولا يلفظ إلى اختلاف السلب - وفي نسخة « السب » - والإيجاب في

اللفظ - وفي نسخة « في اللغة » - ؛ لأن المطلوب محمول بالسلب ، كما أن المرجح محمول بالإيجاب .

ونسبة الحبر إلى الإنسان نسبة الامتناع .

ونسبة الحيوان إليه نسبة الوجوب .

• • •

والممكن لفظ مشترك للمعنيين :

إذ قد يراد به كل ما ليس بممتنع ، فيدخل فيه الواجب ، وتكون الأمور بهذا الاعتبار قسمين :

ممكّن وممتنع - وفي نسخة بزيادة « هـ » -

وقد يراد به ما يمكن وجوده ، ويمكن عدمه أيضاً ، وهو الاستعمال الخاص ، وتكون الأمور بهذا الاعتبار ثلاثة :

واجب وممكن وممتنع .

ولا يدخل الواجب في الممكن بهذا المعنى .

ويدخل في الممكن بالمعنى الأول .

والممكن بالمعنى الأول ، لا يجب أن يكون ممكن العدم ، بل ربما كان ممتنع العلم ، كالواجب فإنه غير ممتنع .

والممكن بذلك المعنى عبارة عن غير الممتنع فقط .

قسمة أخرى

وهي الخامسة - وفي نسخة بدون عبارة « وهي الخامسة »
لكل قضية تقيض في الظاهر يخالفها بالإيجاب والسلب . ولكن إن قاسمها
- وفي نسخة « تفاسما » - الصدق والكذب سميتا متناقضتين ، وقيل : إن إحدهما
نقيضة الأخرى - وفي نسخة « أحدهما تقيض الآخر » - .

ونعني به أن يكذب إذا صدقت القضية .

ويصدق إذا كذبت القضية .

ولا يتحقق هذا التناقض إلا بشروط :

الأول : أن يكون الموضوع واحداً بالحقبة ، كما أنه واحد بالاسم ، وإلا لم

تتناقضا ، فإليك نقول :

الحمل ينبع ويشوى

والحمل لا ينبع ولا يشوى .

وزريد بأحدهما (برج الحمل)

وبالآخر (الحبلان المعروف) - وفي نسخة بدون عبارة « وبالآخر الحبلان

المعروف » - فلا يتناقضان .

الثاني : أن يكون المحمول واحداً . وإلا لم تناقضا ، كقولك :

المكره مختار . أى له قدرة على الامتناع .

والمكره ليس بمختار . أى ما خلى وشيئته .

فكأن اسم (المختار) مشتركاً ، منع التناقض ، كاسم (الحمل) في الموضوع .

الثالث : أن لا يختلف في الجزئية والكلية ، فإليك لو قلت :

عين فلان سوداء . - وفي نسخة « أسود » - . وأردت به (الحدقة) .

لم يتناقضه قولك :

عينه ليست بـسوداء - وفي نسخة « بأسود » - . إذا أردت به نقي السواد عن

جميع العين

الرابع . أن لا يختلفا في القوة والفعل ؛ فإنك لو تقول : - وفي نسخة « فلأنت تقول » -

الخمر في الدن مسكر - وتريديه أنه يسكر - وفي نسخة « مسكر » - بالقوة ، لا يناقضه قولك :

الخمر في الدن ليس بمسكر ، إذا أردت به نفي الإسكار بالفعل .
الخامس : أن يتساويا في الإضافة - وفي نسخة « بالإضافة » - فيها يقع في - وفي نسخة « من » - جملة المضافات ، فإنك تقول :
 العشرة نصف .

فلا - وفي نسخة « ولا » - يناقضه قولك :
 العشرة ليس بنصف .
 إلا بالإضافة إلى العشرين - وفي نسخة « عشرين » - ، وغيره .
 وتقول :

زيد ولد .
 وزيد ليس بولد .
 وهما صادقان بالإضافة إلى شخصين .
السادس - وفي نسخة « والسادس » - : أن يتساويا في الزمان والمكان .
 وبطلحمة : فينبغي أن لا تخالف إحدى القضيتين الأخرى ، ألينة في شيء إلا :
 في الطب والإيجاب .
 فنسب إحدى القضيتين ما توجبه الأخرى بهينه من ذلك الموضوع على ذلك لوجه من غير تفاوت .

فإن كان الموضوع كلياً ، ولم يكن شخصياً زيد شرط سابع ، وهو :
 أن يختلفا بالكمية - وفي نسخة « في الكمية » - بأن تكون إحداها كمية ،
 والأخرى جزئية .

فإنهما إذا كانتا جزئيتين ، أمكن أن يصادفا في مادة الإمكان ، كقولك :
 بعض الناس كاتب .
 وبعض الناس ليس بكاتب .

وإن كانتا كليتين أمكن أن يكلفا في مادة الإمكان ، كقولك :
كل إنسان كاتب .
وكل إنسان ليس يكتب — وفي نسخة « ولا واحد من الناس يكتب » —

قسمة أخرى

وهي السادسة — وفي نسخة بدون عبارة « وهي السادسة » —
كل قضية فلها عكس ، من حيث الظاهر ، ولكنه ينقسم :
إلى ما يلزم صدقه من صدق القضية .
وإلى ما لا يلزم .
ونريد — وفي نسخة « ونمى » — بالعكس أن يجعل المحمول موضوعاً ، والموضوع
محمولاً — وفي نسخة بدون « والموضوع محمولاً » — : فإن بقى الصدق بعينه محيل :
هي قضية ممكنة : — وفي نسخة « تنعكس » — : فإن لم يلزم قيل
إنها لا تنعكس .

وقد ذكرنا أن القضايا المصورة أربع :

سالبة كلية : وهي تنعكس مثل نفسها سالبة كلية .

فإذا — وفي نسخة « فإنه إذا » — صدق قولنا :

لا إنسان واحد حجر .

صدق قولنا — وفي نسخة بدون عبارة « قولنا » :

لا حجر واحد إنسان .

لأنه لو لم يصدق لصدق نقيضه ، وهو قوله — وفي نسخة « قولنا » — :

بعض الحجر إنسان .

ولكان ذلك البعض إنساناً وحجراً — وفي نسخة « حجراً و إنساناً » —

وعند ذلك يكذب قولنا :

لا — وفي نسخة « ليس » — إنسان واحد حجر — وفي نسخة « حجراً » —

وهي القضية التي وضعناها أولاً ، على أنها صادقة .

فيدل - وفي نسخة « فدل » - هذا على - وفي نسخة بدون عبارة « هذا على » -
أن السالبة الكلية تتمكس سالبة كلية .

وأما - وفي نسخة « أما » - السالبة الجزئية : فلا تتمكس ، فإنه إذا صدق قولنا :

ليس بعض الناس كاتباً .

لم يلزم أن يصدق قولنا :

إن بعض الكاتب ليس إنساناً - وفي نسخة « قولنا » : ليس بعض الكاتب إنساناً » -

وأما الموجبة الكلية : فتتمكس موجبة جزئية ، إلا كلية ، فإذا صدق قولنا :

كل إنسان حيوان .

صدق قولنا :

بعض الحيوان إنسان .

لا محالة ، ولم يصدق قولنا :

كل حيوان إنسان .

وأما الموجبة الجزئية : فتتمكس أيضاً مثل نفسها ، فإذا صدق قولنا :

بعض الحيوان إنسان .

صدق قولنا لا محالة .

بعض الإنسان حيوان .

فهذا هو النظر في قصة القضايا

الفن الرابع

في

تركيب القضايا لتصير قياساً

وهو المقصود ، ولكن أول الفكر آخر العمل .
والنظر فيه ينحصر في ركنين - وفي نسخة « والنظر في ركنين » -
أحدهما : الصورة - وفي نسخة « في الصورة » -
والآخر - وفي نسخة « والأخرى » - : المادة - وفي نسخة « في المادة » -

الركن الأول

في

صورة القياس

قد ذكرنا أن العلم :
إما تصور
وإنما ينال التصور بالحد .
والتصديق بالحجة .
والحجة : إما قياس وإما استقراء وإما تخيل .
وعنار الغائب بالشاهد - وفي نسخة « الشاهد بالغائب » - يسمى
مثلاً ، ويدخل فيه .
والتعميل من هذه الجملة على القياس .
ومن جملة القياس ، على القياس البرهاني .
ولكن لابد من ذكر حد القياس في الجملة ، حتى ينقسم بعد ذلك إلى
البرهاني وغيره .

والقياس : عبارة عن أقاويل ألفت - وفي نسخة « إذا ألفت » - تأليفاً يلزم من تسليمها بالذات قول آخر اضطراراً .

ومثال ذلك - وفي نسخة « وذلك مثل قولنا » -

العالم مصور . وكل مصور حادث - وفي نسخة « محدث » -

فإنها قولان مؤلفان ، يلزم من تسليمها بالضرورة قول ثالث ، وهو :
أن العالم حادث .

وكذلك لو قلت :

إن كان العالم مصوراً فهو محدث .

ولكنه مصور .

فلزم من تسليم هذه الأقاويل .

أن العالم حادث - وفي نسخة « محدث » -

وكذلك لو قلت - وفي نسخة « لو قيل » -

العالم إما حادث وإما قديم - وفي نسخة « إما قديم وإما حادث » -

لكنه - وفي نسخة « ولكنه » - ليس بقديم .

فلزم منه : أنه حادث .

والقياس : ينقسم :

إلى ما مسمى - وفي نسخة « ما يسمى » - اقترانياً

وإلى ما مسمى - وفي نسخة « ما يسمى » - استثنائياً .

أما الاقتراني : فهو أن يجمع بين قضيتين بينهما اشتراك في أحد واحد : إذ كل

قضية بلا محالة - وفي نسخة « لا محالة » - تشتمل على محمول وموضوع - وإن

نسخة « موضوع ومحمول » - ، وتشتمل القضيتان على أربعة أمور .

لكنهما - وفي نسخة « ولكنهما » - لو لم يشتركا في أحد المعاني ، لم يحصل

الازدواج والإنتاج ، إذ لا يتعلم قياس من قولك : العالم مصور .

من قولك :

المس جوهر . . .

بل لابد أن - وفي نسخة « وأن » - تكون القضية الثانية مشاركة للأول في أحد
حديها ، مثل أن تقول :
العالم مصور .

والمصور محدث .

فيرجع مجموع أجزاء القضيتين إلى ثلاثة أجزاء ، نسي [حدياً] ومدار
- وفي نسخة « أو مدار » - القياس عليها ، وهي : - وفي نسخة « وهو » - مثل
العالم والمصور والمحدث
في مثالنا .

والذي يقع مكرراً في القضيتين - وفي نسخة « في القضيتين مكرراً » -
ومشتركاً ، يسمى [الحل الأوسط] .

والذي يصير [موضوعاً] في النتيجة اللازمة ، وهو المقصود بأن يغير - وفي
نسخة « بأنه يغير » - عنه ، يسمى [حداً أصغر - وفي نسخة « الحد الأصغر » -]
ك [العالم]

والذي يصير [محمولاً] في النتيجة ، وهو الحكم ، يسمى [حداً أكبر] - وفي
نسخة « الحد الأكبر » - ك [المحدث] في قولنا :
العالم محدث .

وهو النتيجة اللازمة من القياس .

والقضية إذا جعلت جزءاً قياس سميت [مقدمة]

والقضية التي فيها الحد الأصغر تسمى [المقدمة الصغرى]

والتي فيها الحد الأكبر تسمى [المقدمة الكبرى]

ولم يشتت الاسم للمقدمتين من - وفي نسخة « من » - [الأوسط] فإنه
موجود فيهما جميعاً .

فأما الأصغر فلا يكون إلا في إحداها .

وكذا - وفي نسخة « وكذلك » - الأكبر .

واللازم من القياس يسمى بعد ثرويه [نتيجة]

وقبل ثرويه [مطلوباً]

وتأليف المقدمتين يسمى [اقتراناً]

وهيئة تأليف المقدمتين يسمى [شكلاً] .

فيحصل منه ثلاثة أشكال :

لأن لحد الأوسط^(١) إما أن يكون محمولاً في إحدى المقدمتين موضوعاً في

الأخرى ، ويسمى (الشكل الأول)

وإما أن يكون محمولاً فيهما جميعاً - وفي نسخة بدون كلمة ، جميعاً -

ويسمى [الشكل الثاني]

وإما أن يكون موضوعاً فيهما ويسمى [الشكل الثالث]

• • •

وحكم [المقدم] و [الثاني] في الشرطي المتصل ، حكم الموضوع والمحمول .

في انقسام تأليفه إلى هذه الأشكال :

ونشترك الأشكال الثلاثة في أنه لا يحصل قهراً منتج :

عن سالبين

ولا عن جزئيين -- وفي نسخة : ولا جزئيين -

ولا عن صغرى سالبة ، وكبرى جزئية .

ويختص كل شكل بخصائص تذكرها .

(١) هذا المصطلح يشبه مثل قولنا :

العلم حادث ، وكل حادث يحتاج إلى محدث .

ومثل قولنا :

بعض الحيوانات إنسان . ولا شئ من الخمر يحويون .

فإن الحد الأوسط في المثال الأول : هو [المحدث] وهو محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى .

وفي المثال الثاني ، هو [الحيوان] وهو موضوع في الصغرى ، ومحمول في الكبرى .

وبعض من المثالين أن الحد الأوسط فيهما محمول في إحدى المقدمتين وموضوع في الأخرى وبناء عليه

يكون ما ذكره لبرالي تحديداً [الشكل الأول] شاملاً لما يسمى [الشكل الأول] وما يسمى [الشكل

لراجع]

وهذا الإيهام في تحديد [الشكل الأول] وارد عن أرسطو ، وبناء عليه يكون قولهم : إن أرسطو /

يعرف [الشكل الرابع] كلاماً يعوز التعليل ، بل يناقشه الواقع .

وإذا أردت كلاماً شاملاً في الموضوع فارجع إلى مقدمتنا لسطح [الإشارات والتجديرات] ص ٧٣

وما بعدها .

• • •

الشكل الأول : هذا الشكل يفرق الآخرين بفصلين :
أحدهما : أنه لا يحتاج في لزوم نتيجته إلى الرد إلى شكل آخر . وسائر
 الأشكال ترد إلى هذا الشكل ، حتى يظهر لزوم النتيجة ؛ ولذا سمي هذا [أولاً]
والآخر - وفي نسخة «الآخر» - : أنه ينتج المصورات الأربع ، أعني :
 الموجبة الكلية ، والجزئية .
 والسالبة الكلية ، والجزئية .

• • •

وأما الشكل الثاني : فلا ينتج موجبة أصلاً .

• • •

والشكل الثالث : لا ينتج كلياً - وفي نسخة «كلية» - أصلاً .
وشروط إنتاج : هذا الشكل ، أعني به الشكل الأول ، أمران :
أحدهما : أن تكون الصغرى موجبة
والآخر : أن تكون الكبرى كلية .
 فإن فقد الشرطان ، ربما صدقت القدمتان ، ولم تلزم النتيجة مع صدقهما
 بحال .

وحاصل هذا الشكل : أنك إذا وضعت قضية موجبة صادقة ، فالحكم على
 كل محمولها ، حكم لا محالة على موضوعها .
 ولا يمكن أن يكون إلا كذلك .
 سواء - وفي نسخة «وسواء» - كان الحكم على المحمول سلباً ، أو إيجاباً
 وسواء كان الموضوع كلياً ، أو جزئياً .
 فيحصل من ذلك أربعة أصرب متبعة ، ولزوم هذه النتيجة ظاهر ، فإنه
 مهما صدق قولنا : الإنسان حيوان .

فكل - في نسخة «وكل» - ما صدق على الحيوان الذي هو محمول
 من كونه حسيلاً .
 أو كونه غير حجر .

لا بد - وفي نسخة « فلا بد » - أن يصدق على الإنسان ، لأن الإنسان داخل
لا محالة في الحيوان .

وقد صدق الحكم على كل الحيوان - وفي نسخة « حيوان » - ، فيكون
صادقاً على بعض جزئياته ، لا محالة .

فهنا حاصل التشكل الأول .

وتفصيل أضربه الأربعة ما تذكره :

الضرب الأول : من كلتين موجبتين :

مثاله هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - أن :

كل جسم مؤلف .

وكل مؤلف محدث .

فكل جسم محدث . لا محالة .

الضرب الثاني : كلبتان كبراهما سالبة . وهو الأول بعينه . ولكن يبدل

قولك - وفي نسخة « قوله » - :

[محدث] بأنه ليس بقديم ، حتى يصير سالباً ، فنقول :

كل جسم مؤلف .

ولا مؤلف واحد ، قديم

فيلزم منه أنه :

لا جسم واحد قديم .

الضرب الثالث : هو - وفي نسخة « وهو » - الأول بعينه ، ولكن يجعل

موضوع المقدمة الأول جزئياً ، وذلك لا يوجب اختلاف الحكم ، لأن كل جزئي ،

هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - كل بالإضافة إلى نفسه ، فالحكم على

كل عموم الجزئي ، حكم على ذلك الجزئي .

مثاله : أنك تقول ،

بعض الموجودات مؤلف .

وكل مؤلف محدث .

فيلزم لا محالة أن

بعض الموجودات محذرة .

وهذا قد انتظم من موجبتين :

صغرها جزئية .

وكبرها كلية

• • •

المصرع الرابع . هو الثالث بعينه . ولكن نجعل الكبرى سالبة : وتبدل

صيغة الإيجاب بالسلب . ونقول - وفي نسخة - فقول - :

بعض الموجودات مؤلف .

ولا مؤلف واحد أنلى .

فيلزم منه أنه :

لا كل موجود أنلى .

وقد انتظم هذا - وفي نسخة - من - :

موجبة صغرى جزئية - وفي نسخة - صغرى موجبة جزئية -

وكبرى سالبة كلية .

وبين وراء هذا من الاقترانات اثنا - وفي نسخة - اثني - عشر اقتراناً

لا تنتج ؛ لأنه ينتظم في كل شكل ستة عشر اقتراناً ؛

لأن الصغرى تحتمل أن تكون :

موجبة ، كلية أو جزئية .

وسالبة - وفي نسخة - أو سالبة - ، كلية أو جزئية .

فتكون أربعة .

ثم تصاف إلى كل واحدة - وفي نسخة - واحدة - أربع كبريات أيضاً

فيحصل من :

ضرب أربعة في أربعة ، ستة عشر .

وإذا شرطنا أن تكون الصغرى موجبة ، خرجت سالتان ، وما بين عليهما

من الإنتاج ، فيتمثل به ^(١) ثمانية ، موجبتان - وفي نسخة « ويبقى موجبتان » -
ولكن الموجبة الكلية الصغرى ، ينضاف - وفي نسخة « مضاف » - إليها
أربع كبريات ، اثنتان منها جزئيتان لا محالة ، فيتمثل به اثنتان أيضاً ، إذ شرطنا
و كبرى هذا الشكل لأن تكون كلية ، فقد رجع إلى ستة .
وأما الموجبة الجزئية الصغرى ، فلا ينضاف إليها جزئية كبرى ، لا سالبة
ولا موجبة ، إذ لا قياس من جزئيتين ، فيحذف - وفي نسخة « فيحذف » - اثنتان
آخران من الستة الباقية ، ويبقى أربعة :
وإن أردت تصويره - وفي نسخة « تصوره » - ونشكيله ، فهذه صورته
- وفي نسخة « صورة » -

فالصغرى الموجبة الكلية :

مع الكبرى الموجبة الكلية .
وكذلك مع الكبرى السالبة الكلية .
وأما مع الكبيرين الجزئيين .

متتجة .
فلا

والصغرى الموجبة الجزئية :

مع الكبرى الموجبة الكلية .

والكبرى السالبة الكلية

وأما مع الكبيرين الجزئيين

متتجة أيضاً .
فلا تتجج أيضاً .

— وفي نسخة بدل الجدول السابق والسطور الثمانية بعده المنسوبة بمبارة [وأما مع
الكبريين الجزئيين فلا تتجج أيضاً ما يأتي

هذه صورة الصغرى الموجبة الكلية كل [أ] [ب] .

وكبرى سالبة موجبة ، وكل [ب] [د]

هذا منتج صغرى كلية موجبة : كل [أ] [ب]

وكبرى كلية سالبة ولا شيء من [ب] [د] ليس

وبعض ما هو [ب] [د]

هنا عقيم لأنها كبرى جزئية

ولا كل [ب] [د] وهذا أيضاً عقيم

لأنها كبرى جزئية

الصغرى الموجبة الجزئية

بعض [أ] [ب]

كبرى كلية موجبة

وكل [ب] [د] يتجج

وكبرى كلية سالبة ولا شيء من [د] [ب]

وبعض ما هو [ب] [د]

هذا عقيم لأنها كبرى جزئية

ولا كل [ب] [د] عقيم أيضاً
لأنها كبرى جزئية .

والحريتان غير متجتنين .

فقد ركبنا على كل واحدة :

من صغرى موجبة كلية .

وصغرى موجبة جزئية - وفي نسخة « فقد ركبنا على كل صغرى موجبة » -

أربع كبريات . وكان - وفي نسخة « فكان » - المجموع ثمانية . نطل - وفي

نسخة « بطلت » - منها أربعة ، لأنها جزئية ، أعني كبرياتها ،

إذ قد - وفي نسخة « وقد » - شرطنا أن تكون الكبرى كلية ، حتى يتعدى

الحكم إلى الموضوع - وفي نسخة « إلى موضوع » - . فينبى :

صليان سالتان : جزئية ، وكلية .

وبنضاف إلى كل واحدة . - وفي نسخة « واحد » - أربع كبريات من

المحصورات الأربع ، وكلها غير متتجة للخلل في الصغرى ، فلما شرطنا أن

تكون الصغرى موجبة ، إذ الحكم على المحمول الثابت ، هو الذي يتعدى إلى

الموضوع ، فأما المحمول المطلوب فباين للموضوع ، فالحكم عليه لا يتعدى إلى

الموضوع المبين ، لإذا قلت :

الإنسان ليس بحجر .

ثم حكمت على الحجر بحكم ، نفياً كان ، أو إثباتاً . لم يتعد ذلك إلى

الإنسان ، لأنك أوقعت المباشنة بين الحجر والإنسان ، بالسلب .

فهذا تعطيل هذه الشروط ، وتعليل اختصاص النتيجة بأربعة أضرب . من

جملة ستة عشر ضرباً .

الشكل الثاني

يرجع حاصله إلى أن كل قضية أمكن أن يحمل على محمولها ما لم يوجد

لموضوعها ، فهي قضية سالبة ، لا موجبة ، إذ لو كانت موجبة لكان الحكم على

محمولها - وفي نسخة « على كل محمولها » - ، حكماً على موضوعها ، كما سبق في

[الشكل الأول] فلانا إذا قلنا :

الحكم على كل محمول القضية الموجبة ، حكم على الموضوع
ثم وجدنا ما يحكم به على محمول ، ولا يحكم به - وفي نسخة « ولا يوجد » -
على الموضوع .

فنعلم به أن القضية سالبة ، إذ لو كانت موجبة ، لوجد حكم المحمول على
الموضوع - وفي نسخة « الموضوع » - .

وشروط هذا الشكل : أن تختلف المقدمتان في الكيفية ، لتكون إحداها سالبة .
والأخرى موجبة .

وأن تكون الكبرى كلية بكل حال .

وهذان الشرطان يردان - وفي نسخة « ليردان » - أيضاً ضروبه - وفي نسخة
« ضروبهما » - المنتجة إلى أربعة أضرب : من جملة ستة عشر ضرباً ، كما سبق
ذكره في [الشكل الأول] .

الضرب الأول : من :

صغرى موجبة كلية .

وكبرى سالبة كلية .

كقولك :

كل جسم منقسم .

ولا نفس واحد ، منقسم - وفي نسخة « ينقسم » -

ينتج : فلا جسم واحد ، نفس .

وبين - وفي نسخة « وبيّن » - لزوم هذه النتيجة : [الرد إلى الشكل الأول]

بحكمس الكبرى : فلها سالبة كلية تنعكس مثل نفسها ، وهو أن تقول :

ولا شيء واحد بما هو منقسم - نفس - وفي نسخة « ولا منقسم واحد نفس » -

فيصير [المنقسم] موضوعاً للأكبر . وقد كان محمولاً للأصغر ، فيرجع - وفي

نسخة « رجع » - إلى [الشكل الأول] .

الضرب الثاني : كليتان ، لكن الصغرى سالبة . كقولك :

لا أزل واحد مؤلف .

وكل جسم مؤلف .

فلم منه أنه :

لا أزلى واحد جسم .

لأننا نمكس الصغرى ، ونجعلها كبرى - وفي نسخة بدون عبارة « ونجعلها

كبرى » - فنقول ^(١) :

لا مؤلف واحد أزلى ^(٢) .

وكل جسم مؤلف ^(٣)

فيحصل منه أنه لا جسم واحد أزلى ، كافي [الشكل الأول]

ثم نمكس هذه النتيجة ^(٤) ، لأنها سالبة كلية ، فيحصل ما ذكرناه ، وهو

أنه لا أزلى واحد جسم .

الضرب الثالث : من :

جزئية موجبة صغرى .

وكلية سالبة كبرى .

وهو الضرب الأول من هذا الشكل ، [لأن الصغرى نجعل جزئية ، فنقول :

بعض الموجودات منقسم .

ولا نفس واحد منقسم .

فبعض الموجودات ليس بنفس .

لأنك إذا حكمت الكبرى رجع إلى (الشكل الأول) .

(١) أي في نمكس الصغرى .

(٢) هذا هو نمكس الصغرى الذي ينبغي أن يحصل كبرى .

(٣) هذه هي التي كانت كبرى أولا ، ولأن به جعل نمكس الصغرى كبرى ، تصبح صغرى .

والوضع الجديد يصبح هكذا .

كل جسم مؤلف .

ولا مؤلف واحد أزلى .

بنتج . لا جسم واحد أزلى ،

ثم نمكس هذه النتيجة ، فتصير :

لا أزلى واحد جسم .

وهو النتيجة المرادة .

(٤) أي مثل نصيها .

الصرب الرابع : من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - :

جزئية سالبة صغرى .

وكلية موجبة كبرى .

كقولك :

لا كل موجود . مؤلف

وكل جسم مؤلف .

فلا كل موجود جسم .

وهذا لا يمكن أن يرد إلى (الشكل الأول) بالعكس ؛ لأن السالبة فيها جزئية ، ولا عكس لها .

ولو عكست الكبرى الموجبة . لانعكست - وفي نسخة « لا نعكس » -

جزئية ، ولا قياس عن جزئيتين .

وإنما يصحح بطريقتين :

يسمى أحدهما [الافتراض]

والآخر [الخلف]

أما الافتراض : فهو أنك إذا قلت :

بعض الموجودات ليس بمؤلف .

فذلك [البعض] كل في نفسه ، فافرضه كلاً : ولقبه بأى اسم - وفي

نسخة « باسم » - نريده ، فيترل مترلة [الصرب الثانى] من هذا الشكل .

وأما الخلف : فهو أن نقول : إن لم يكن قولنا :

لا كل موجود جسم .

صادقاً ، فنقيضه وهو قولنا :

كل موجود جسم .

صادق .

(١) أى من الكبرى .

والفردس أن المقسمين في القياس مثلثا الصغرى ، والبعث إنما هو من لزوم النتيجة فيها . فإذا استعانى إثبات هذا لزوم باستخدام إحدى المقدمات أو كليهما ، حل احباط أيها صادقان ، فليس في هذا ما يمتنع من قبة طريقة الإثبات .

ومعلوم .

أن كل جسم مؤلف .

بيلزم - وفي نسخة « فلزم » -

أن كل موجود مؤلف .

وقد كنا وضعنا في المقدمة الصغرى أنه :

لا كل موجود مؤلف .

على أنها صادقة ، فكيف يصدق نقيضها ؟ هذا خالف - وفي نسخة « وهنا

محال » بدل « هذا خالف » - . فالتضي إليه محال . وإنما أغضى إليه فرض

الدعوى - وفي نسخة « الدعوى بصادقة » بدون عبارة « التي هي نقيض النتيجة صادقة

فليست » - التي هي نقيض النتيجة ، صادقة ، فليست ^(١) بصادقة .

الشكل الثالث

هو - وفي نسخة « وهو » - أن يكون الأوسط موضوعاً في المقدمتين ، ويرجع

حاصله إلى أن :

كل قضية موجبة . فالحكم على موضوعها ، حكم على بعض مجموعها .

سواء كان الحكم سلباً ، أو إيجاباً .

وسواء كانت القضية موجبة . وفي نسخة « الموجبة » جزئية ،

أو كلية .

وذلك واضح .

وله شرطان :

أحدهما : أن تكون الصغرى موجبة .

والآخر . أن تكون إحداها كلية ، إما الصغرى . وإما الكبرى ، فأينهما

- وفي نسخة « أيهما » - كانت كلية ، كفى - وفي نسخة بدون عبارة « كلية

كفى » - .

(١) أي لأن القضية إلى غير الصالح ، لا يكون صادقة .

والمستج من هذا الشكل ، ستة أضرب :

الضرب الأول : من :

كليتين موجبتين ، كقولك :

كل إنسان حيوان .

وكل إنسان ناطق .

فيلزم - وفي نسخة « فلزوم » - أن :

بعض الحيوان ناطق .

لأن الصغرى تتمكس جزئية ، فيصير كأنك قلت :

بعض الحيوان إنسان .

وكل إنسان ناطق .

- وفي نسخة « فبعض الحيوان ناطق » -

وهو (الضرب الثالث) من (الشكل الأول)

الضرب الثاني : من :

كليتين ، والكبرى سالبة ، كقولك :

كل إنسان حيوان .

ولا إنسا واحد فرس .

فلا كل حيوان فرس .

وذلك لأنك إذا عكست الصغرى ، صارت جزئية موجبة ، ويرجع - وفي

نسخة « فيرجع » - إلى (الرابع) من (الشكل الأول)

الضرب الثالث : من :

موجبتين ، والصغرى جزئية ، كقولك :

بعض الناس أبيض .

وكل إنسان حيوان .

فبعض الأبيض حيوان .

هناك تمكس الصغرى جزئية موجبة ، ويرجع إلى (الثالث) من (الشكل

(الأول)

الضرب الرابع : من

موجئين ، والكبرى جزئية ، كقولك :

كل إنسان حيوان .

وبعض الناس كاتب .

فبعض الحيوان كاتب .

لأنك إذا عكست الكبرى جزئية ، وجعلتها صفري - وفي نسخة بدون عبارة

« وجعلتها صفري » - « صار كأنك قلت :

كاتب ما إنسان .

وكل إنسان حيوان .

فيلزم :

كاتب ما ، حيوان .

وتمكس النتيجة ، فتصور :

حيوان ما ، كاتب :

الضرب الخامس : من

كلية موجبة صفري .

وجزئية سالبة كبرى .

كقولك :

كل إنسان ناطق .

ولا كل إنسان كاتب .

فيلزم :

لا كل ناطق كاتب .

وبين هذا بطريق (الافتراض) كأن تقول ، مثلا :

كل إنسان ناطق .

وبعض ما هو إنسان أي .

فبعض ما هو ناطق ، أي .

ثم تقول :

بعض ما هو ناطق ، أى .

ولا شئ ، مما هو أى بكاتب .

فلا كل ناطق بكاتب .

الضرب السادس : من :

صغرى موجبة جزئية .

وذكرى سالبة كلية .

كقولك :

بعض الحيوان أبيض .

ولا حيوان واحد ثلج .

فبعض الأبيض - فى نسخة « الأبيض » - ليس بثلج .

ويظهر بعكس الصغرى ، لأنه يرجع - فى نسخة « ويرجع » - إلى (الرابع)

من (الشكل الأول)

• • •

هذا تفصيل الأخمسة الحملية .

القول

في

القياسات الاستثنائية

الفاس الاستثنائي ، نوحان - وفي نسخة « وهي نوحان » -

شرطي متصل .

وشرطي منفصل .

أما الشرطي المحصل : فتأله - وفي نسخة « فتال » - قولك :

إن كان العالم حادثاً ، فله محدث .

لهذه مقدمة ، إذا - وفي نسخة « إن » - استثنيت (عين المقدم) منها ،

لزم (عين التالي) ، وهو أن تقول : ومعلوم أن العالم حادث .

وهو عين المقدم ، فيلزم منه ، عين التالي ، وهو :

أن له محدثاً .

وإن استثنيت (تقيض التالي) لزم منه (تقيض المقدم) ، وهو أن تقول :

ومعلوم أنه ليس له محدث .

فلزم - وفي نسخة « فيلزم » - أنه :

ليس بحادث .

فأما إذا استثنيت (تقيض المقدم) لم يلزم منه :

لا (عين التالي) ولا (تقيضه)

لأنك لو قلت :

لكنه ليس بحادث .

فهذا لا يتبع ، كما أنك تقول :

إن كان هذا إنساناً ، فهو حيوان .

لكنه ليس بإنسان .

فلا - وفي نسخة « ولا » - يلزم منه :
 أنه - وفي نسخة « لا أنه » - حيوان ، ولا أنه ليس بحيوان .
 وكذلك إذا - وفي نسخة « إن » - استيت (عين التالي) لم ينتج ، فإنك
 إن قلت .

ومعلوم أن العالم له محدث .
 لم - وفي نسخة « ولم » - يلزم منه نتيجة : لأنك إذا قلت :
 إن كانت هذه الصلاة صحيحة ، فالمصل مطهر - وفي نسخة « متطهر » -
 ولكنه مطهر - وفي نسخة « متطهر » -
 فلا يلزم منه :
 أن الصلاة صحيحة ، ولا أنها باطلة .
 فهذه أربع استثنائات ، لا ينتج منها إلا اثنان وهما - وفي نسخة « وهو » -
 (عين المقدم) ، و ينتج - وفي نسخة « ينتج » - (عين التالي)
 و (نقيض التالي) - وفي نسخة « وينتج » - ينتج (نقيض المقدم)
 فأما (نقيض المقدم) و (عين التالي) - وفي نسخة « فأما نقيض التالي وعين .
 فأما عين التالي ونقيض المقدم » - فلا ينتج إلا إذا ثبت أن :
 التالي مساو للمقدم ، وليس بأهم منه .
 فعند ذلك تنتج الاستثنائات الأربع - وفي نسخة « الاستثنا الأربع » -
 فإنك تقول :

إن كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - هنا جسماً ، فهو مؤلف .

لكنه جسم .

فهو مؤلف .

أو - وفي نسخة بدون كلمة « أو » - لكنه مؤلف .

فهو جسم .

أو - وفي نسخة بدون كلمة « أو » - لكنه ليس بجسم .

فليس بمؤلف .

أو لكنه - وفي نسخة « ولكنه » - ليس بمؤلف .

فليس يحسم .

نأى - وفي نسخة « وأما » - إذا كان المثال أهم من المقدم ، كـ (الحيوان) بالنسبة إلى (الإنسان) :

نقى نقى (الأعم) نقى (الأخص) - إذ فى نقى الحيوان - نقى الإنسان .
وليس فى نقى (الأخص) نقى (الأعم) ، إذ ليس فى نقى (الإنسان) نقى (الحيوان) .

نعم فى إثبات (الأخص) إثبات (الأعم) ، إذ فى - وفي نسخة « فى » -
إثبات (الإنسان) إثبات (الحيوان) وليس فى إثبات (الحيوان) إثبات (الإنسان) .

• • •

لنوع الثانى الشرطى .. وفى نسخة « فى الشرطى » - المنفصل : وهو أن تقول :

العالم إما حادث ، وإما قديم .

فهذا ينتج عنه أربع - وفى نسخة ينتج فيه - استنتاجات ، فإنك تقول :

لكنه حادث .

فليس بقديم .

أو - وفى نسخة بدون كلمة « أو » - لكنه ليس بحادث .

فهو قديم .

أو - وفى نسخة بدون كلمة « أو » - لكنه قديم . فليس بحادث .

أو - وفى نسخة بدون كلمة « أو » - لكنه ليس بقديم .

فهو - وفى نسخة « فهى » - حادث .

فاستثناء (عين كل واحد) ، ينتج (نقيض الآخر) .

واستثناء (نقيض كل واحد) ينتج (عين الآخر) .

وهذا شرطه - وفى نسخة « بشرط » - المحصر فى قسمين . فإن كان فى

ثلاثة .

فاستثناء (عين كل واحد - وفى نسخة « عين واحد ») ينتج (نقيض

لآخرين) ، كقولك :

هذا العدد إما أكثر ، أو أقل - وفى نسخة « وإما أقل » ، أو مساو - وفى

نسخة « وإما مساو » .

لكنه — وفي نسخة « ولكنه » — أكثر .

بطل أن يكون أقل ، أو مساوياً .

فأما استثناء (نقيض الواحد) فيوجب أحد الباقيين لا بعينه ، كقولك :

لكنه ليس بمساو .

فيجب أن يكون : إما أقل ، أو أكثر . — وفي نسخة « فيجب أنه إما أقل

وإما مساو » —

• • •

وإن لم تكن الأقسام حاصرة ، كقولك :

زيد : إما بالغلظ ، وإما بالمراق .

أو هذا العدد : إما خمسة ، وإما عشرة ، وإما كيت ، وإما كيت — وفي

نسخة « وكيت » —

فاستثناء (عين واحد) ينتج بطلان (عين — وفي نسخة بدون كلمة « عين » —

الآخرين) .

وأما — وفي نسخة « فأما » — استثناء نقيض الواحد ، فلا ينتج إلا الانحصار

في الباقي الذي لا ينحصر .

• • •

فهذه أصول الأقيسة ونكمل — وفي نسخة « ونكملة » — الكلام بذكر

أمور أربعة :

لباس الخلف

والاستقراء .

والتمثيل — وفي نسخة « والمثال » —

والقياسات المركبة .

قياس الخلف

فما قياس الخلف قصوره أن تثبت مذهبك بإبطال نقيضه ، - وفي نسخة « ويُبطل نقيضه » - بأن تلزم عليه محالات ، - وفي نسخة « محالا » - بأن نضيف إليه مقدمة ظاهرة الصلح ، ونتج منه نتيجة ظاهرة الكذب ، ثم نقول : النتيجة الكاذبة ، لا تحصل إلا من مقدمات كاذبة - وفي نسخة « إلا من قياس في مقدماته كذب » -

وإحدى المقدماتين ظاهرة الصلح .

فيعين الكذب في المقدمة الثانية التي هي مذهب الخصم .

مثاله : يقول القائل - وفي نسخة « مثاله » : أن يقول القائل -

كل نفس فهو جسم .

فنقول - وفي نسخة بدون عبارة « فنقول » - :

كل نفس فهو جسم .

وكل جسم فهو متقسم .

فإذن : كل نفس فهو متقسم .

وهذا ظاهر الكذب في نفس^(١) الإنسان .

فلابد أن يكون في مقدماته النتيجة له ، قول - وفي نسخة بدون كلمة « قول » -

كذب ، لكن قولنا :

كل جسم متقسم .

ظاهر الصلح .

فبني الكذب في قولنا :

كل نفس جسم .

فلذا بطل ذلك ، ثبت أن :

النفس ليس بجسم .

(١) أي بالنسبة لنفس الإنسان ، العلوم أنها ليست متقسمة . هذا هو مراده .

الاستقراء

— وفي نسخة بدون كلمة « الاستقراء » —

أما الاستقراء : فهو أن نحكم من جزئيات كثيرة على الكلى الذى يشمل تلك الجزئيات ، كقولك :

كل حيوان إما إنسان ، أو فرس ، أو غيرها .
وكل إنسان يحرك فكه الأسفل ، عند المضغ .
وكل فرس يحرك فكه الأسفل عند المضغ .
وكل كذا ، وكذا ، بما غيرهما يحرك فكه الأسفل عند المضغ .
فيستج :

أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ^(١)

لأننا — وفي نسخة « تلك الجزئيات كقولك : كل حيوان فعند المضغ يحرك فكه الأسفل لإننا » — رأينا (الفرس) و (الإنسان) — وفي نسخة « (الإنسان) و (الفرس) » — و (الحرة) ^(٢) فاستقر الحيوانات كذلك — وفي نسخة « وكذا » — فهذا صحيح إن أمكن استقراء جميع الجزئيات ، حتى لا يشذ واحد ، فعند ذلك ينتظم قياس من — وفي نسخة « ينتظم الشكل الأول » — (الشكل الأول) — وفي نسخة « وهو أن كل حيوان فرس وإنسان

وكذا كل فرس وإنسان .

وكذا متحرك فكه الأسفل .

فيلزم أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل » —

ولكن إذا احتمل أن يشذ واحد ، لم يقد اليقين ، كـ (الفاسح) الذى يحرك فكه الأعلى ، ولا يبعد — وفي نسخة « بـُعد » — أن يطرد حكمه فى (ألف) إلا فى واحد .

(١) وفي نسخة (أن كل حيوان فعند المضغ يحرك فكه الأسفل) .

(٢) وفي نسخة (وستر)

والاعتماد - وفي نسخة « فالاعتماد » - على الاستقراء يصلح في (الفقهيات)
 لا في (اليقينيات) .
 وفي (الفقهيات) كلما كان الاستقراء أشد لخصاء ، ولتقرب إلى الاستيعاء ،
 كان أكد في تنليب الظن .

التمثيل

- وفي نسخة بدون كلمة « التمثيل » -
 وأما التمثيل - وفي نسخة « وأما المثال » - فهو الذي يسميه (الفقهاء)
 و (المتكلمون) قياساً ، وهو نقل الحكم - وفي نسخة « وهو الحكم » - من جزئ
 إلى - وفي نسخة « حل » - جزئ آخر ؛ لأنه بمثابة في أمر من الأمور .
 وهو كمن ينظر إلى البيت ، فيراه - وفي نسخة « فراه » - حادثاً ومصوراً
 - وفي نسخة « ويراه مصوراً » -
 ثم إنه ينظر إلى السماء ، فيراها - وفي نسخة « فيراه » - مصورة - وفي نسخة
 « مصوراً » - ، فينقل الحكم إليها - وفي نسخة « إليه » - فيقول - وفي نسخة
 « ويقول » -

السماء جسم مصورة - وفي نسخة « مصور » -
 فهو حادث - وفي نسخة « فكان حادثاً » - قياساً على (البيت) .
 وهذا لا يفيد اليقين ، ولكنه - وفي نسخة « ويمكن أن » - يصلح لتطهير
 القلب ، وإفخاع النفس ، في المحاورات - وفي نسخة بدون عبارة « في المحاورات » -
 وكثيراً ما يستعمل - وفي نسخة « يستعمل به » - في (الخطابة) ونحو
 - وفي نسخة « وأغنى » - ؛ (الخطابة) المحاورات الجارية في (الخصومات)
 و (الشكايات) و (الاعتقالات) في الذم ، والمدح ، وفي تحميم الشيء وتحقيره ،
 وما يجري هذا الجرى .

فلإذا قيل لمريض - وفي نسخة « للمريض » -
 هذا الشراب يشفئك - وفي نسخة « اشرب هذا ؛ فإنه يشفئك » -

يقول : لم ؟

فيقال : لأن المريض القلبي . شربه - وفي نسخة : شرب - ففعله .
فلذا قيل له ذلك ، مالت - وفي نسخة : ففعله مال - ففعله إلى
القبول ، ولم - وفي نسخة : ولئن - يطالب بأن يصح عنده - وفي نسخة : عنده
أولا بأنه - أنه :

ينفع لكل - وفي نسخة : كل - مريض .

أو يصح :

أن مرضه كمرضه ، وحاله : في السن ، والقوة ، والضعف - وفي نسخة
: والضعف والقوة - ، وسائر الأمور ، كحاله .

ولما أحسن البخاريون ، بضعف هذا (القرن) - وفي نسخة : بضعف القرن -
أحدلوا طرفاً - وفي نسخة : طريقاً - ، وهو أن قالوا :

نبين أن الحكم في الأصل معتل بهذا المعنى ، وسلكوا في إثبات (المعنى) - وفي
نسخة بدون كلمة «المعنى» - و (الطلة) طريقين :

أحدهما - وفي نسخة : معهما أحدهما - : الطرد والمكس ، وهو أنهم قالوا :

نظرنا فربما أن كل ما هو (مصور) فهو (محدث) - وفي نسخة : نظر إلى
كل مصور فهو محدث - وكل ما ليس : (مصور) فليس : (محدث) .

وهذا يرجع إلى (الاستقراء) وهو غير مفيد اليقين - وفي نسخة : اليقين -
من وجهين :

أحدهما : أن استيفاء - وفي نسخة : استقراء - جميع الأحاد غير ممكن ،
فلعله شذ عنه واحد .

والآخر : أنه في استقراءه ، هل تصح (السماء) فلا كان - وفي نسخة
فلان لم يكن يتصفح - ما يتصفح ، فلأن لم يتصفح الكل ، بل تصفح - وفي
نسخة : يصح - (ألقا) مثلاً ، إلا واحداً ، ولا - وفي نسخة : فلا ، يبعد
أن يحالف في - وفي نسخة بدون كلمة : في - بالحكم الواحد الألف ، كما ذكرناه
في (التصاح) .

وأن تصفح (السماء) وعرف أنه (محدث) لكونه مصوراً ، فهو محل النزاع ،

وقد بان له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - قبل صحة مقدمة القياس ، بمعنى قبل
إطراده - وفي نسخة بدون عبارة « بمعنى قبل إطراده » - ، فأى ^(١١) حاجة به - وفي
نسخة بدون عبارة « به » - إلى القياس إن ثبت له ذلك .

الطريقة الأخرى : السبر والتقسيم ، وهو أنهم قالوا : نسر أوصاف البيت
مثلا ، ونقول : إنه : موجود ، وجسم ، وقائم بنفسه ، ومصور .
وباطل أن يكون محققا ، لكونه : موجودا ، أو قائما بنفسه ، أو كذا ،
أو كذا ، إذ يلزم أن يكون كل موجود ، قائم بنفسه ، محققا .
فثبت أن ذلك لأنه مصور .

وهذا ^(١٢) فاسد من أربعة أوجه :

الأول : أنه - وفي نسخة بدون عبارة « أنه » - بمحتمل أن يقال :

ليس الحكم مطلا في الأصل بطله من هذه العلل التي هي أمم ^(١٣) ، بل بطله
- وفي نسخة « لعل » - فاصرة على ذاته لا تتعداه ، ككونه (بيتا) مثلا .

وإن ثبت أن غير - وفي نسخة « عين » - البيت حادث ، فيكون مطلا
بما يحسمه ^(١٤) - وفي نسخة « يجمع البيت » - والبيت ، وذلك الشيء خاصة ^(١٥) - وفي

(١) هذه المداخلة تغير إلى المشكلة الخاصة بالقياس وأنه لا يفيد دالة جديدة ، ولقد نصت بها
- في مقدمة منطق الإشارات - قولاً أفكه شافياً .

والذي أريد أن أقوله هنا . هو أنه مقدمة القياس إن علمت بطريق استقره الجزئيات ، كانت
النتيجة مأخوذة من هذه الجزئيات ، وكان العلم بها حاصلا قبل العلم بالمقدمة التي لا يتم العلم بها إلا بعد
الفرغ من تفحص جميع الجزئيات .

وبعد عليه : إذا كانت مقدمة القياس التي تضم النتيجة ضمنها ، مأخوذة بطريق الاستطراد صحيح
- يفتقر به عن القياس ، من أنه لا يفيد علما جديداً ، وأنه استدلال مبدئي ، حيث تكون المقدمة التي
تقع ضمنها النتيجة ، متوقفة على النتيجة باعتبار النتيجة جزئياً من جزئياتها .

والسببية متوقفة عليها ، وباعتبارها بيزه القياس التي تنبثق عليه النتيجة .

أما إذا كانت مأخوذة بطريق آخر ، فلا يرد هذا الاعتراض .

(٢) يعني هذا المسلك في إثبات صحة التكميل .

(٣) يعني أمم منه ، التي هي : الوجود ، والجمعية ، والقوام بالنفس ، والمصور ، فإنها تشمل
(البيت) وتشمل غيره .

(٤) الصبر الملقب في (محسمه) عاكف إلى (غير البيت) . أي يكون مطلا بما يجمع البيت وغيره
يكون حادثا مظه .

(٥) أي بالبيت وغيره بما علم حشره .

نسخة بدون كلمة «خاصة» - ، لا يتعلق^(١) إلى (السماء) .

والثاني : - وفي نسخة «الثاني» - أن هذا إنما يصح إذا استقصى جميع أوصاف الأصل ، حتى لا يشذ شيء - وفي نسخة بدون كلمة «شيء» - والمحصى والاستقصاء ، ليس بين - وفي نسخة «بمعنى» - ، فلهذا شذ وصف عن السبر ، ويكون هو العلة .

وأكثر الجدل بين لا يهتمون ؛ (المحصى) بل يقولون :

إن كانت فيه علة أخرى فأبرزها .

أو يقولون :

لو كان لأدركه أنا وأنت ، كما أنه لو كان بين يدينا (فيل) لأدركناه ، وإذا لم ندركه حكمنا بنفيه .

وهذا ضعيف ، إذ عجز الخصمين عن الإدراك في الحال ، ولا في طول - وفي نسخة «وطول» - العجز ، لا يدل على العلم أيضاً .

وليس هذا كالتفيل ، فإذ لم تعهد - وفي نسخة «لا يعهد قط فيل» - قائم ، - فهلا قائماً بين أيدينا ، ولم نشاهده في الوقت .

وكم من المعاني الموجودة - وفي نسخة «زيادة» - قد طبناها ولم نعر عليها في الحال ، ثم عثرنا عليها .

والثالث : - وفي نسخة «الثالث» - أنه وإن سلم الاستقصاء فيها ، وكانت - وفي نسخة «فهما كانت» - الأوصاف أربعة ، فإبطال ثلاثة لا يوجب

ثبوت الرابع ؛ إذ الأقسام في التركيب تزيد على أربعة .

إذ يحتمل أن يكون حادثاً - وفي نسخة بدون كلمة «حادثاً» - ، لكونه موجوداً وجسماً .

أو لكونه :

موجوداً - وفي نسخة بدون عبارة «أو لكونه موجوداً» - وقائماً بنفسه .

أو لكونه :

(١) أي لا تكون العلة التي شلت (البيت) و (غيره) ما يشترك مع البيت في الوجود (موجودة في السماء) وإنما فلا تكون حادثة .

موجوداً - وفي نسخة بلون: أو لكونه موجوداً - و مصوراً . - وفي نسخة : أو مصوراً أو بيتاً

أو لكونه بيتاً وجسماً موجوداً .

أو بيتاً ومصوراً .

أو بيتاً وقائماً بنفسه أو بيتاً وموجوداً .

أو جسماً ومصوراً .

أو جسماً وموجوداً .

أو قائماً بنفسه وموجوداً -

ويحتمل أن يكون حادثاً ، لكونه :

جسماً ، وقائماً بنفسه .

أو لكونه :

جسماً ومصوراً .

ويحتمل أن يكون حادثاً لكونه :

موجوداً ، وجسماً ، وقائماً بنفسه .

ويحتمل أن يكون حادثاً لكونه :

موجوداً ، وقائماً بنفسه ، ومصوراً - ومن أولى قوله : « أو لكونه جسماً ومصوراً ..

إلى قوله : « أو قائماً بنفسه ومصوراً » تفرد به نسخة -

وفي نسخة « أو غير » - ذلك من التركيبات :

من - وفي نسخة « بين » - اثنين ، اثنين .

أو من - وفي نسخة « أو ثلاثة ثلاثة » - ثلاثة ، ثلاثة .

فكم - وفي نسخة « وكم » - من حكم لا يثبت ، ما لم تجتمع أمور ،

كـ (السواد) (الحبر) يشترك فيه : (الفحص) و (الزواج) و (المحن) - وفي

نسخة « والجميع » - بلقاء .

وأكثر الأحكام معلة بالصور مركبة ، فكيف يكفي إبطال المفردات ؟

الرابع - وفي نسخة « الرابع » - : أنه :

إن سلم الاستصحاب .

وسلم أنه إذا - وفي نسخة « أنه بطل بثلاث » - بطل ثلاث ، ولم - وفي نسخة « وأنه لم » - يبق إلا رابع ، فهنا يدل على أن الحكم ليس في الثلاث ، وأنه لا يعلو الرابع .

لكنه - وفي نسخة « ولكنه » - لا يدل على أنه منوط ؛ (الرابع) لا محالة ، بل يحتمل أن ينقسم المعنى (الرابع) إلى قسمين ، ويكون الحكم في أحد القسمين دون الآخر ، فإبطال ثلاث - وفي نسخة « ثلاثة » - يدل على أن المعنى لا يعلو (الرابع) ولا يدل على أنه (العلّة) .

وهذا منزلة قدم ، فأنه لو قُسم أولاً ، وقال - وفي نسخة « يكون كلمة » قال - وصفه أنه :

موجود ، وقام بنفسه ، وجسم ، ومصور بصفة - وفي نسخة « وجسم مصور لصفة » - كذا ، ومصور بصفة أخرى .

لكان إبطال ثلاثة ، لا يوجب أن يتعلق الحكم ؛ (المصور المطلق) بل بأحد قسمي (المصور) .

* * *

فهذا كشف هذه الأدلة الجدلانية ، ولا يصير ذلك برهاناً ما لم نقل :

كل مصور محدث .

والشيء مصور .

فهو محدث

فإن فوزع في قوله :

كل مصور محدث

فلا بد من إثباته ، ولا يثبت ذلك بأن يرى مصوراً آخر محدثاً ، ولا أنف

مصور محدثاً ، بل صارت هذه المقدمة مطلوبة ^(١) ، فيجب إثباتها بمقتضى

- وفي نسخة « لتقدمتين » - مسلمتين ، أو بطريق من الطرق المذكورة ،

لا محالة .

فهذا حكم (التمثيل) .

(١) يعني مطلوب إثباتها ، أي نظرية .

القياسات المركبة

— وفي نسخة « أما القياسات المركبة » —

فاعلم — وفي نسخة « اعلم » — أن العادة في الكتب والتعليمات ، غير جارية بترتيب الأقسام على النحو الذي رتبناه ، ولكن تورد في الكتب — وفي نسخة بلون عبارة « في الكتب » — مشوشة :

إما مع زيادة مستغنى — وفي نسخة « يستغنى » — عنها .

وإما مع حذف إحدى المقدمتين استثناء بظهورها — وفي نسخة « لظهورها » — أو قصداً إلى التلبس .

وما يورد مشوش الترتيب ، مما ليس على ذلك النظم ، وأمكن رده إليه ، فهو قياس منتج .

وما هو على ذلك النظم في ظاهره ، ولكنه ليس معه شروطه ، فهو غير منتج . ومثال الترتيب — في نسخة « التركيب » — ، هو (الشكل الأول) من (إقليدس) ، وهو أنه :

إذا كان ممك — وفي نسخة « ممنا » — خط (أ) (ب)

وأردت — وفي نسخة « وأردنا » — أن تبني عليه مثلثاً

متساوي الأضلاع ، وتقيم البرهان على أنه متساوي الأضلاع . فتقول :

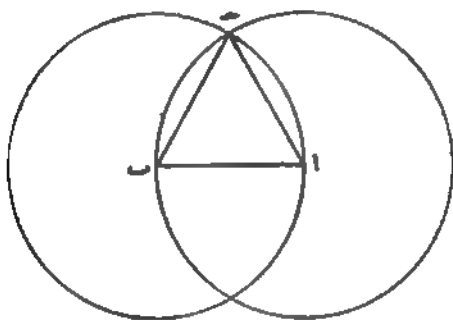
مهما — وفي نسخة « لما » — جعلنا نقطة (أ) مركزاً ، ووضعنا عليه

طرف (الفركار) وضعناه إلى نقطة (ب) ونعنا دائرة حول — وفي نسخة « على حول مركز » — المركز (أ)

ثم — وفي نسخة « وجعلنا » — جعلنا نقطة (ب) مركزاً ، ووضعنا عليه طرف

(الفركار) وضعناه إلى نقطة (أ) ونعنا دائرة على المركز — وفي نسخة « مركز » — (ب)

فالدائرتان متتاثلتان - وفي نسخة «متاثلان» - ، لأنهما على بعد واحد
 ويتقاطعان - وفي نسخة «متقاطعان» - لا محالة في - وفي نسخة «لا محالة على
 موضع فيجعل علامة موضع التقاطع نقطة» - (ج) ، فنخرج من موضع
 التقاطع خطاً مستقيماً إلى نقطة (أ) وهو الخط (ج) (أ) ونخرج - وفي نسخة
 «نخرج» - خطاً آخر مستقيماً من نقطة (ج) إلى نقطة (ب) ، وهو الخط
 (ب) (ج)



فنقول : هذا المثلث الحاصل من - وفي نسخة «بين» - نقط (أ) (ب) (ج)
 (ج) مثلث متساوي الأضلاع .

وبرهانه : أن خطي (أ) (ج) و (ب) (ج) متساويان لأنهما خرجا من
 مركز دائرة واحدة^(١) ، إلى محيطها .

وكذا - وفي نسخة «وهكذا» - خطاً (ب) (ج) و (أ) (ب) - وفي
 نسخة «خطاً (أ) (ج)» - متساويان بحمل هذه العلامة^(٢) ونخطاً (أ) (ج) و (ب) (ج)

(١) وهي الدائرة التي مركزها (أ) .

(٢) أي لأنهما خرجا من مركز دائرة واحدة هي الدائرة التي مركزها (ب) إلى محيطها .

(ج) متساويان ؛ لأنهما ساويا - وفي نسخة (يساويان) - خطأ واحداً بعينه ، وهو خط (ا) (ب) .

فإذن النتيجة أن المثلث متساوي الأضلاع .

فهكذا - وفي نسخة « وهكذا » - جرت العادة باستعمال المقدمات ها هنا .

وإذا أودت الرجوع إلى الحقيقة والترتيب ، لم نحصل النتيجة إلا من أربعة - وفي نسخة « أربع » - أقية ، كل قياس من مقدمتين :

الأول : أن خطي (ا) (ب) و (ا) (ج) - وفي نسخة « ا » و « ب » - متساويان لأنهما « خرجا من مركز دائرة إلى محيطها .

وكل خطين مستقيمين خرجا من المركز إلى المحيط فهما متساويان .
فإذن هما متساويان .

الثاني : أن خطي (ا) (ب) و (ب) (ج) أيضاً متساويان بمثل هذا القياس .

الثالث : أن خطي (ا) (ج) و (ب) (ج) ساويا الخط - وفي نسخة « متساويان لأنهما خطان يساويان خط » - (ا) (ب) وكل خطين ساويا شيئاً واحداً بعينه ، فهما متساويان .

فإذن هما متساويان .

الرابع : شكل (ا) (ب) (ج) محاط بثلاثة - وفي نسخة « محيط » به ثلاثة - خطوط متساوية .

وكل شكل محاط بثلاثة - وفي نسخة « محيط به ثلاث » - خطوط متساوية ، فهو مثلث متساوي الأضلاع .

مشكر - وفي نسخة « فإذن شكل » - (ا) (ب) (ج) الذي - وفي نسخة

« المين » - على خط (اب) مثلت متساوي الأضلاع .

هذا ترشيح الحقيقى ، ولكن يتساهل - وفى نسخة « يتساعد » - محذوف بمص
المقدمات لوصفها بالنسبة لهذا - وفى نسخة بدون عبارة « بالنسبة لهذا » -

• • •

هذا هو القول فى صورة القياس .

الركن الثاني

— وفي نسخة « القول » —

في

مادة القياس

مادة القياس هي المقدمات .

لأن كانت صادقة بيقينية ، كانت النتائج صادقة بيقينية .

وإن كانت كاذبة ، لم تنتج الصادقة .

وإن كانت ظنية ؛ لم تنتج اليقينية .

وكذا أن (الذهب) مادة (الدبنار)

و (التدوير) (صورته) .

وقد يحمل تزييف (الدبنار) — وفي نسخة « وقد يخلط الدبنار » —

ثارة باعوجاج (صورته) ، وبطلان استدلاله ، بأن يكون مستطبلاً ، فلا — وفي

نسخة « ولا » — يسمى (عينا رآ) .

وثارة بفساد (مادته) — وفي نسخة « أو بفساد مادته أخرى » — بأن يكون

(نحاساً) أو (حديداً)

كذلك — وفي نسخة « فكذلك » — (القياس) .

ثارة بفساد (صورته) وهو أن لا يكون على شكل من الأشكال السابقة .

وثارة بفساد (مادته) وإن صحت (صورته) وهو أن تكون المقدمة

(ظنية) أو (كاذبة) .

وكذا أن (الذهب) له خمس مراتب :

الأول : أن — وفي نسخة « وهو أن » — يكون (إريزاً) خالصاً محققاً .

والثاني : أن لا يكون في تلك الدرجة ، ولكن يكون فيه غش ما ، لا يظهر

الآية إلا للتأخذ البصير — وفي نسخة « إلا لتأخذ بصير » —

والثالث : — وفي نسخة « الثالث » — أن يكون فيه غش يظهر لكل ناقد ،

ويمكن - وفي نسخة « وقد يمكن » - أن يشعر به غير الناقد أيضاً ، وبه - وفي نسخة « وبه » - عليه .

والرابع - وفي نسخة « الرابع » - : أن يكون زيفاً من (نحاس) ولكن موه - وفي نسخة « موه » - تمويهاً - وفي نسخة « لطيفاً » - بكاد يقط فيه الناقد ، مع أنه لا ذهب فيه أصلاً - وفي نسخة بدون كلمة « أصلاً » -
والخامس - وفي نسخة « الخامس » - : أن يكون موهياً تمويهاً يظهر لكل أحد أنه موه .

فلكللك المقدمات - وفي نسخة « المقدمة » - طائفة أحول :
الأول : أن تكون يقينية صادقة بلا شك - وفي نسخة « لا شك فيه » - ولا شبهة .

و (القياس) الذي يتظم منها يسمى (برهانياً) .
والثاني : أن تكون مقاربة لليقين ، هل وجه يعسر الشعور بإمكان الخطأ فيها - وفي نسخة « فيه » - ، ولكن يطرق إليها الإمكان - وفي نسخة « إليه إمكان » - إذا تأتى الناظر فيها - وفي نسخة « إذ تأتى الناظر فيه » - .
والقياس المركب منها - وفي نسخة « منه » - يسمى (جدلياً) .
والثالث : أن تكون المقدمات ظنية ظناً - وفي نسخة بدون كلمة « ظناً » - غالباً ، ولكن تشعر النفس بتقيضها - وفي نسخة « بتقيضه » - ، وتوسع لتقدير الخطأ فيها - وفي نسخة لتضليل الخطأ فيه - .

والقياس المركب منها - وفي نسخة « منه » - يسمى (خطابياً) .
والرابع : ما صور بصورة - وفي نسخة « تصوير » - اليقينية بالتلبس ، وليس ظنيّاً ، ولا يقينياً .

والحاصل منه يسمى (مثاليّاً) و (سوسطائياً)
والخامس : هو الذي نعلم أنه كاذب ، ولكن نميل التمس إليه سوع نخيل .
والقياس الحاصل منه يسمى (شعريّاً)

ولا بد من شرح هذه المقدمات .

وكل مقدمة يتظم منها قياس . ولم تلت تلك المقدمة بحجة ، ولكنها أخذت
- وفي نسخة « أثبت » على أنها مقبولة مسلمة ، فإنها لا تتعلق واحداً من
- وفي نسخة « فإنها لا تعدو » - ثلاثة عشر قسماً :

الأوليات :	والمحسوسات	والتجريبات
والمستورات	والمشهورات	والمقبولات
والمسلمات	والمشبهات	والمشهورات - وفي
والمظنونيات	والمخيلات	نسخة « والمستورات
		في الظاهر » -

أما الأوليات : فهي التي تصطر غريزة العقل بمجرد ما إلى التصديق بها ، كقولك :

الاثنان - في نسخة « الاثنين » - أكثر من الواحد .

والكل أعظم من الجزء .

والأشياء المساوية لشيء واحد . متساوية .

فإن من قدر نفسه عاقلاً . ولم يتعلم - وفي نسخة « ولم يقدر إلا مجرد » -
إلا بمجرد العقل ، ولم يلقن تعليماً ، ولا حوّد تخلفاً بخلق . - وفي نسخة « ولم يقدر
تعليماً وتخليفاً بخلق » - بل قدر أنه خلق دفعة واحدة ، عاقلاً ، وعرضت هذه
للقضايا عليه - وفي نسخة « عليه هذه القضايا » - ، وثبت في نفسه تصورها
أعلى إذا تصور معنى (الكل) ومعنى (الجزء) ومعنى (الأكبر) فلا يمكنه
إلا أن - وفي نسخة « أن لا » - يصدق بأن الكل أكبر من الجزء .

هذا في كل كل - وفي نسخة « كل » - كيفما كان . وليس ذلك من

وفي نسخة « في » . الحس ، إذ الحس لا يدرك إلا واحداً ، أو اثنين ،

أو أشياء محصورة .

وهذا حكم ثابت في العقل كلياً ، ولا يمكن أن يقدر العقل منعكاً عنه قط

- وفي نسخة « قط » -

والحسومات : مثل قولنا :

الشمس مستنيرة .

وصوء القمر يزيد وينقص .

والنحريات : ما يحصل من مجموع العقل والحس ، كعلمنا بأن :

الدار تحرق .

والسقمونيا تسهل الصفراء .

والخمر يسكر

فإن الحس يدرك السكر عقيب شرب الخمر ، مرة بعد أخرى ، على التكرار ، فيقتبه - وفي نسخة « فيه » - العقل لكونه موجباً له ؛ إذ لو كان اتفاقاً لما اطرد في الأكثر ، فيستفش في الذهن علم بذلك موثقاً - وفي نسخة « موثق » - به ^(١) .

والخواثرات : ما علم بإخبار جماعة ، كعلمنا بوجود (مصر) - وفي نسخة

بدون عبارة « مصر » - و (مكة) وإن لم تبصرهما - وفي نسخة « تبصرهما » - .

ومهما استحال الشك - وفي نسخة « التشكيك » - فيه ، سمى - وفي نسخة « كان » - متواتراً .

ولا يجوز أن يقاس البعض على البعض ، فيقال :

من شك - وفي نسخة « لمن شك » - في وجود معجزة من نبي ، ينهي أن

يصدق بها ؛ لأن الثقل فيها - وفي نسخة « فيه » - متواتر كما في وجود النبي ؛ لأنه بقول : ليس يمكنني أن أشكك نفسي في وجود النبي لمشاهدتي له ،

- وفي نسخة « بصري » - ويمكنني أن أشكك نفسي في هذا ، فلو كان

هذا مثل ذلك ، لما قدرت على التشكيك - وفي نسخة « التشكيك » - ، فلا بد - وفي

نسخة « ولا بد من أن » - وأن يهمل إلى أن يتواتر - وفي نسخة « يتزايد » - عنده

تواتراً يستحيل معه الشك ، إن كان متواتراً .

وأما القضايا التي قياساتها في الطبع معها : - وفي نسخة « معها في الطبع » -

فهى القضايا التي لا تثبت في النفس إلا بمحدودها الوسطى - وفي نسخة « محدود

وسطى » - ، ولكن يحزب عن الذهن الحد الأوسط ، فيظن - وفي نسخة « فيظن

الإنسان » - أنها مقيدة أولية .

(١) ذكرنا أيضاً في الوثوق (بالهجرية) في معتقدا الكتاب (مدار العلم) منظر .

عرفت بغير وسط . وهي على التحقيق مطلوبة بوسط . ولا معنى للقياس إلا طلب الحد - وفي نسخة « حد » - الأوسط ، وإلا فالأكبر والأصغر موحودان - وفي نسخة « يوجدان » - في نفس المسألة المطلوبة .

مثاله : أنك تعلم أن الاثنين نصف الأربعة على البلادة .

وهذا معلوم بوسط ، وهو أن :

النصف - وفي نسخة « النصف الآخر » - ، أحد جزأى الكل المساوى للآخر .

والاثنان من الأربعة أحد الجزأين المتساويين .

فكان نصفاً .

الدليل عليه : أنه لو قيل له : كم أربعة عشر - وفي نسخة « كم سبعة عشر » - من أربع وثلاثين ؟ ربما لم يقدر على أن يحكم على البداهة - وفي نسخة « البدية » - بأنه نصفه ، ما لم يقسم أربعاً وثلاثين بقسمين متساويين ، ثم ينظر إلى كل قسم فبراه سبعة عشر ، فيعلم أنه نصف .

وإن كان هذا حاضراً أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » - في الذهن ، فاعتبر ذلك في عدد كبير ، أو أبدل النصف بالعشر ، والستس ، وغيره . فالقصور المثال .

وبالجملة : فلا يستبعد أن يكون الشيء معلوماً بوسط ، ولكن الذهن لا يتنبه لكونه معلوماً بوسط وقياس .

فليس كل ما يثبت على وجه يتنبه الإنسان لوجهه ، وثبوت - وفي نسخة « فثبوت » - الشيء للذهن - وفي نسخة « في الذهن » - شيء ، والشعور بوجه شئنه ، والتعبير عنه ، شيء آخر ^(١) .

والوهميات - وفي نسخة « الوهميات » - : هي مقدمات باطلة ، ولكنها قوية في النفس قوة ، تمنع من إمكان الشك فيه ، وذلك من أثر - وفي نسخة « من حكم

(١) وجدت في هامش النسخة التي كنت أطلع فيها وأنا طالب ، تعليلاً لـ حل هذه الدرس هذا نصه (هذا الكلام يقرر ما يقولون من أن إدراك الشيء قد يكون بديهاً ، ولكن الحكم به داهية نظري)

الوهم - - حكم الوهم في أمور خارجة عن المحسوسات ؛ لأن الوهم لا يقبل شيئاً إلا على وفق المحسوسات التي ألفها .

مثل حكم الوهم باستحالة موجود ؛ لا إشارة - وفي نسخة « لا إشارة فيه » - إلى جهته - وفي نسخة « إلى جهة » ، ولا مداخل العالم ولا خارجه .

وكحكمه - وفي نسخة « بأن الكل ينتهي إلى خلاء أو ملاء ، أهني وراء العالم وكحكمه » - بأن الجسم لا يزيد عن - وفي نسخة « في » - نفسه ولا يكثر إلا بأن يضاف إليه زيادة من خارج .

وإنما سبب حكم الوهم بهذا ، أن هذه الأمور ^(١) ليست موافقة للحس ، فلا تدخل في الوهم .

وإنما الحكم - وفي نسخة « علم » - بطلانه ^(٢) ، من حيث إنه - وفي نسخة « لأنه » - لو كان كل ما لا يدخل في الوهم باطلاً ، لكان - وفي نسخة « كان » - نفس الوهم باطلاً ؛ فإن الوهم لا يدخل في الوهم .

بل العلم والقدرة ، وكل صفة لا تدركها الحواس الخمسة ، لا يدركها الوهم ، وإنما يعرف خطئه في أمثال - وفي نسخة بدون عبارة « في أمثال » - هذه المسائل المعينة ، من حيث إنها لازمة عن أئمة تركبت من أوليات - وفي نسخة « رتب على أوليات » - بمساعد الوهم على قبولا ، وبسلم أن القياس إذا ركب - وفي نسخة « رتب » - من الأوليات كانت النتيجة صادقة

ثم إذا حصلت النتيجة ، كاخ عن قبول النتيجة .

فعلم بذلك أن امتناعه عن القبول لمكان طباعه ، فإنه - وفي نسخة « بأنه » - ينتهي عن قبول ما ليس على نحو المحسوسات - وفي نسخة « المحسوس » -

(١) يعني موجوداً لا إشارة إليه في جهته ، ولا مداخل العالم ولا خارجه ، وعدم ريادة الحس إلا بإضافة شيء إليه .

وعدم سائر الحس لهذه الأمور فالعقل لا يماكرها ، فهو يتعرف بالنفس المجردة عن المادة ، ويعترف بمحذور العالم الذي يقتضي وجود الجسم لا من شيء ، وإذا وجد الجسم لا من شيء ، أمكن أن يريه لا من شيء ، أهني يزيد من غير ضمنية شيء إليه .

(٢) أي بطلان أحكام الوهم في أمثال هذه الأمور .

وأما المشهورات : فهي القضايا التي لا يعمل فيها إلا على مجرد الشهرة ، ونظر
العوام .

والظاهر بين - وفي نسخة « والظاهر بين من » - أهل العلم - وفي نسخة
« يعتقدون » - أنها أوليات لازمة في غريزة العقل ، مثل قولك :

الكذب قبيح .

والتي ينبغي أن لا يعذب .

ولا يدخل الحمام بغير متر ، بحيث تتكشف العورة .

والعدل واجب .

وأمثاله .

والظلم قبيح

وهذه أمور تكرر على السمع من الصبا ، ويعتق عليه أهل البلاد لمصالح
معاشهم ، فتسارع النفوس إلى قبولها ، لكثرة الإلف ، وربما يؤيدها - وفي نسخة
« بردها من » - مقتضيات الأخلاق من (الرقة) و (الجبن) و (الحياء) .

ولو قدر الإنسان نفسه ، وقد خلق عاقلاً ، ولم يؤدب باستصلاح ، ولم ينشأ
بخلق ، ولم يأمن باعتياد .

وأورد على عقله هذه القضايا ، أمكنه الامتناع عن قبولها - وفي نسخة
« قبلها » - لا نقولنا :

الاثنتان أكثر من الواحد .

وقد تكون بعض هذه المقدمات صادقة ، ولكن بشرط دقيق ، أو برهان ،
فيظن أنها صادقة مطلقاً ، كما نظن أن قول القاتل :

إن الله - وفي نسخة « تعالى » - قادر على كل شيء - وفي نسخة « أمر » -

صادق ، وهو مشهور ، وإنكاره مستقبح ، وليس بصادق ، فإنه ليس قادراً
على أن يحسن مثل نفسه ، بل ينبغي أن يقال :

هو قادر على كل أمر ممكن في نفسه .

ويقال :

هو عالم بكل شيء .

وليس عالماً - وفي نسخة « بعلم » - بوجود مثل له .

وهذه المشهورات قد تفاوتت في القوة والضعف ، بحسب اختلاف الشهرة ، واختلاف الأخلاق ، والعادات - وفي نسخة « العادات والأخلاق » -

وقد تختلف في بعض البلاد ، وفي حق أرباب الصنائع - وفي نسخة « الطاع » - فليس المشهور عند الأطباء ، مشهوراً عند التجارين ولا بالعكس .

والمشهور ليس نقيضاً للباطل . بل

فبعض المشهور ، الضئيل .

ونقيض الباطل ، الحق .

ورب حق ضئيل

ورب باطل ، محبوب مشهور .

ولا شك في أن : الأوليات ، وبعض المحسوسات ، والمتواترات ، والمجربات ،

مشهورة - وفي نسخة « مشهور » -

ولكننا قصدنا بهذا ما ليس فيه إلا الشهرة فقط .

وأما المقبولات : فهي المقبول - وفي نسخة « المقبولة » - من أفاضل الناس ،

وأكابر العلماء ، ومشايخ السلف ، إذا تكرر نقل ذلك منهم على ذلك الوجه - وفي

نسخة بدون عبارة « على ذلك الوجه » - ، وفي كتبهم ، وانضاف إلى ذلك حسن

الظن بهم ؛ فإن ذلك يثبت في النفس ثبوتاً ما .

وأما المسلطات : فهي التي سلمها الخصم ، أو كان مشهوراً بين الخصمين

فقط ؛ فإنه يستعمل معه - وفي نسخة « عليه » - دون غيره ، فلا - وفي نسخة

« ولا » - يمازق (المشهور) إلا في العموم والخصوص ؛

فإن (المشهور) سلمه العامة .

و (هذا) سلمه الخصم فقط .

وأما المشبهات : فهي التي يحتمل في تشبيهها - وفي نسخة « تشبيها » -

؛ (الأوليات) و (التجريبيات) و (المشهورات) ولا تكون بالحقيقة كذلك ،

ولكنها تقاربها في الظاهر .

وأما المشهورات في الظاهر : فهي كل قول يقبله كل من يسمعه كافة - وفي

نسخة « وهو الذي يقبل كل من سمع يادى » ، يادى الرأى وأول النظر ،
 وإذا تأمله ونعقبه - وفي نسخة « تأمل ونعقب » - وحظه غير مقبول ، وأحسن
 وفي نسخة « وأحد يكونه ففسداً كقولك » - يكونه فساداً ، كقول القائل .
 أنصر أخاك ظالماً ، أو مظلوماً .

فإن النفس تسبق إلى قبوله ، ثم تتساق وفي نسخة يدون عارة ، ثم
 تتساق - إلى أن تأمل ، فتعلم أن نصرته ظالماً ليس بواجب ^(١) .

(١) هذا التصريح (أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً) يرد في بعض الآثار التي تنسب إلى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ، ويرد منه تفسيره على لسانه صلى الله عليه وسلم أيضاً ،
 وتفسيره الواردة منه هو (أن أنصر أخاك ظالماً ، بأن تكفه عن ظلمه) فكيف الظالم من ظلمه هو
 النصر احتجبل له ، باعتبارات كثيرة

منها : أن الظالم حين تنقضي ثروة الغضب التي تستول عليه ويكون من آثارها أن يتطلع غير مقدر
 العواقب في أعمال عدوانية ظالمة ، حينئذ يجد نفسه فيها لداسين محطمين .
 أحدها : هو ثروة فسيوره عليه وفنائيه له ، وهي ثروة تكون أجرة الفخ ، عظيمة التأثير .
 ولأنه : هو الالتفات منه إلى شيء يقوم به من ذاك ظلم حله الظالم .
 من كلف الظالم عن ظلمه ، والمطلوب به ومن تنهيه ما يدفع به إليه طيشه ، وهو في حال نفسه ،
 حامية به من أثر هذين التسللين .

ومما : أن حذالة السماء أخذت به راعا ، وهي لا بد تتصف بالظلم من الظالم ، وإن لم يتم ذلك
 في الدنيا ، فلا بد أن يتم في الآخرة ، وأن الله يجهل ولا يجهل ، وإن أعده ألم شديد .
 من كلف الظالم من ظلمه ، وحسن به من التخصاص الإلهي الذي لا سبيل إلى الإفلات منه .

ومما : أن المجتمع الذي يكون فيه من يكلف الظالم من ظلمه ، هو مجتمع آمن نسبه به العدالة ،
 ويرتفع عليه الأمن ، واليمين في مثل هذا المجتمع يكفل السادة حتى لم يطر في نفسه القدرة على ظلم
 الناس والرجل بهم ، فإن القوة قد وحده ، وهو قادر على أن يسلط على الظالم من هو أظلم منه .
 من كلف الظالم من ظلمه ، تنحيت الأركان العدالة ، والأمن في المجتمع ، الذين لا يغي عبث حتى
 لم تحول له نفسه القدرة على غيره ، فإن قدرته هذه عارضة يستورها سحرها له متى أراد ، وأن أراد .

وتفسير النص على هذا الوجه ليس فيه شاهد ، لأن نصرة الظالم بهذا المعنى ، إذ يفهمه البصير على
 هذا الوجه ، لا يحسن إلا قبوله والقبول عليه ، دون عدوله عنه .

وإنما يكون في النص شاهد ، لو فهم على المعنى السطحي ، وهو أن القوة يلزمه أن يؤيده أخاه في كل
 ما يعمل ، ويساعد في إيقاظ مراده ، سيما يكن فعله ومهما يكن مراده ، حتى لو كان ظالماً ومفسداً وحرماً ،
 وإن عد لمس هو الذي يساق إلى قبوله تقويم العامة يادى في يده ، متأثرة بما تتضمنه الأخوة من صلوات
 وروايد تنصب ونفوس الأخ إلى جانب أخيه ، ونصرتة وتأييده في كل ما هو يسيله من أمر ، لكن إذا
 كشف له ، من أن العدالة واجبة الاتباع ، وأقوى نفوذاً وأثراً ، وأقوى من الأخوة والاتباع نسبت العقول إلى
 الحق ، وتطلعت النفوس إلى تداخه .

وأما المظنونات : فما يفيد غلبة الظن مع الشهور بإمكان تقيضه .

كما أن من خرج ليلاً ، يقال : إنه خائن ، إذ لو لم يكن خائناً لم يخرج ليلاً .
وكذا يقال : إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - فلاناً يتاجى العدو ،
فهو عدو مثله - وفي نسخة بدون كلمة « مثله » - أيضاً ، مع أنه يحتمل أن يكون
مناجاته إياه ، خداعاً له ، أو حيلة عليه ، لأجل الصديق .

وأما الميالات : فهي مقدمات يعلم أنها كاذبة ، ولكنها تؤثر في النفس ؛
بالترغيب ، والتنفير

كما يشبه (الحلاوة) ؛ (المذرة) فتغتر النفس منه ، مع العلم بأنه كذب .

• • •

فهذه هي المقدمات ، فنذكر - وفي نسخة « فنذكر » - الآن مطلق استعمالها .

القول

في مجازي هذه المقدمات

أما الخمسة الأولى ، فإنها تصلح للأقيسة البرهانية ، وهي :
الأولية
والخسبة
والتجريبية^(١)
والتواترية

والتي قياساتها معها في الطبع

وظائدة البرهان : ظهور (الحق) وحصول (البقيس) .

وأما المشهورات والمسلمات : فهي مقدمات (القياس الجدل) .

وأما الأوليات وما معها : لو وقعت - وفي نسخة « وضعت » - في (الجدل)
كان أقوى ، ولكن إنما تستعمل في (الجدل) من حيث إنها مسلمة ؛ (الشهرة) ،
إد لا تقتصر صناعة - وفي نسخة « الجدل » - إلى أكثر منه ، وأ (الجدل)
فوائد .

الأول : إضمار كل فضول ومبتدع ، يسلط - وفي نسخة « غير » - طريق
الحق ، ويكون فهمه قاصراً عن معرفة الحق بالبرهان ، يجعل معه إلى (المشهورات) التي
يظهر أنها واجبة القبول ، كـ (الحق) ويبطال عليه رأيه الفاسد .

الثاني : أن من أراد أن - وفي نسخة « يكون كلمة » أن - يلقن (الاعتقاد
الحق) وكان مرتفعاً عن درسة العلوم ، و - وفي نسخة « وكان » - لا يفتح بالكلام
(الخطابي الوعظي) ولم يته إلى ذروة التحقيق بحيث يطبق الإحاطة بشروط
(البرهان) فإنه يمكن أن يغرس في نفسه الاعتقاد - وفي نسخة « الحق » - بالأقيسة
(الجدلية) وهو حال أكثر - وفي نسخة « وهم أكثر » - (للفقههاء) و (طلبة
العلم) .

(١) إعادة (التجريبية) اليقين يلقى الذي حدثاء في حقيقتنا (كتاب سيار العلم) والتي
أشار إليه الفراءل هنا بقوله (ظهور الحق ، وحصوله اليقين) موضع فطر ، فراجع البحث هناك

الثالث : أن المتعلمين لـ (العلوم الجزئية) مثل (الطب) و (الهندسة) وغيرها ، لا تدعن أنفسهم أن يعرفوا مقدمات تلك العلوم ومبادئها ، هجوماً ؛ (الرهان) في أول الأمر ، ولو صودروا^(١) عليها لم تسمح - وفي نسخة - تسمح أنفسهم - نفوسهم بتسليمها ، فتطيل نفوسهم لقبولها - وفي نسخة - عنها ، بدل لقبولها - ، باقية جلية ، من مقدمات مشهورة ، إلى أن يمكن تعريفها ؛ (الرهان)

الرابع : أن من طباع الأقيسة الجلية ، أنه يمكن - وفي نسخة بدون كلمة « يمكن » - أن ينتج منها طرقا التقيض في المسألة ، فإذا فعل ذلك ، وتأمل موضع الخطأ منهما - وفي نسخة بدون عبارة « فهما » - ، ربما انكشف له وجه الحق بذلك - وفي نسخة « في ذلك » - التفتيش ، ويكني هذا القدر من صناعة (الجدل) وإلا فهو كتاب برأسه ، ولا حاجة إلى الاشتغال بمحاكاة ذلك .

وأما الوهيات ، والمشبّهات : فلأنها مقدمات الأقيسة (المغالطية) ، ولا فائدة لها - وفي نسخة « بها » - أصلا ، إلا أن تعرف كتحذير وتوق . وربما يمتحن بها فهم من لا يدري - وفي نسخة ولا يدرك - أنه قاصر في العلم ، أو كامل ، حتى ينظر كيف يضمنى عنه ، وإذا ذلك يسمى (قياساً امتحانياً) وربما يستعمل - وفي نسخة « استعمال » - في (إقضاح) من يجهل إلى العموم أنه (حالم) ويستجهم - وفي نسخة « فتستجهم » - ، فيتأمل بذلك بين أيديهم ، وتظهر لهم عجزه - وفي نسخة « عجزهم » - عن ذلك ، بعد أن يعرفوا في الحقيقة وجه الغلط ، - وفي نسخة « فيه » - حتى يعرفوا به قصوره ، فلا يعتدون به . وعند ذلك يسمى (قياساً عتادياً) .

وأما المشهورات في الظاهر ، والمفترقات ، والمقبولات : فتصلح أن تكون مقدمات لـ (القياس الخاطئ) ، والحقى) وكل ما لا يطلب به اليقين . فلا - وفي نسخة « ولا » - يمتحن فائدة (المغالطة) في أسئلة التفهيم ، وتزغيبها في الحق ، وتضيقها عن الباطل .

(١) يعني لو طلب العلم تليها وتزغيبها ، دون إثبات .

وكذا فالادة الفقه .

وفي الخطابة كتاب يرأسه ، ولا حاجة إلى حكاية .

وأما الخطبات : فهي مقدمات الأقيسة الشعرية ، فإن استعملت (الأوليات)

وما معها في (الخطابة) أو (الشعر) لم يكن استعمالها إلا من حيث (الشهرة)
و (التخييل) وما وراء ذلك ، فليس بشرط فيها - وفي نسخة : فيه - .

وليس يحتاج إلا إلى البيان - وفي نسخة : الإتيان - (البرهاني) ليعلم ،

و (المغالطى) ليتبين ، فلتقتصر في - وفي نسخة بدون في - الحكاية عليها .

خاتمة القول

في

القياس

نذكر (منازات الفلأط) لتأذر؁ وهى عشرة :

الأول : أن (الاحتجاجات) فى الأغلب؁ تجرى مشوشة؁ ويثور فيها خلط كثير؁ فنبهى أن يتمود التأظر ردها؁ إلى الترتيب المذكور؁ ليعلم أنه (قياس) أم لا ؟ وإن - وفى نسخة « فإن » - كان؁ فهو - وفى نسخة « فهو » - من أى نوع ؟ ومن أى شكل من الأشكال - وفى نسخة « من الأنواع » - ؟ ومن أى ضرب من الضروب - وفى نسخة « من الأشكال » - ؟ حتى ينكشف - وفى نسخة « له » - موضع التليس .

الثانى : أن يلاحظ (الحد الأوسط) ويتأمله تأملا شافيا؁ ليكون وقوعه فى (المقامين) على وجه واحد ؛ فإنه إن تطرق إليه أدنى تفاوت؁ بزيادة أو نقصان - وفى نسخة « ونقصان » -؁ فسد القياس؁ وأنتج خطأ .
مثاله : أنا - وفى نسخة « إذا » - ذكرنا أن السالبة الكلية تنعكس مثل نفسها؁ ولو قال قائل :

لا دن واحد فى شراب - وفى نسخة « فى الشراب » -
صدق .

وعكسه وهو أنه - وفى نسخة « أن » - :

لا شراب واحد؁ فى دن

لا يصدق .

وهذا سببه؁ أنه لم يراع شرط العكس ؛ بل الواجب أن يقال :

لا دن واحد شراب .

« لا شراب واحد ، دن - وفي نسخة « ولا شراب واحد بلدن » -
وهذا صادق .

فأما إذا زيد (في) وقيل - وفي نسخة « وقيل » -
لا دن واحد (في) شراب .

فمكس - وفي نسخة « عكسه وهو أنه » - هو :
لا شيء واحد مما هو في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - الشراب ، دن .
وهو أيضاً صادق .

وموضع الفاعل أن (الممول) في هذه القضية ، هو فوطك (في شراب)
لا (مجرد الشراب)

فينبغي أن يصبر هو بكماله ، موضوعاً في (العكس)
و - وفي نسخة « فإذا » - إذا راجعت ذلك ، صدق العكس .

الثالث : أن - وفي نسخة « وهو أن » - يراعى « الحد الأصغر » و (الحد
الأكبر) حتى
لا يكون بينهما .

وبين طرفي التقيض - وفي نسخة « النتيجة » -
تفاوت البتة ، فإن (القياس) يوجب اجتماع الحدين من غير تفاوت ، وهذا
يعرف بما ذكرناه - وفي نسخة « ذكرناه » - في (شروط التقيض)

الرابع : أن تأمل في (الحدود الثلاثة) و طرفي النتيجة ، حتى لا يكون فيهما
(اسم مشترك) ، فإن (الاسم) ربما يكون واحداً - وفي نسخة « واحد » - ،
و (المعنى) متعدد - وفي نسخة « متعدد » - ، فلا يصح (القياس) .

وهذا أيضاً يعرف من (شروط التقيض) .

الخامس : أن يراعى شروط^(١) (الضمير) ، مراعاة حقيقة ، فإنه يختلف

(١) يطلق المناطقة أسماء على (القضايا) (حروفها) و (الأفعال) (كلمات) هو اصطلاح
ولا مشاحة و (الاصطلاح) .

(جهات احتماله) ويثور منه غلط ، كما لو قال :

كل ما عرفه القائل ، ذ (هو) كما عرفه .

فقوله (هو) ربما يرجع إلى (المعلوم) ، وربما يرجع إلى (العالم) ، إذ قد يقول :

وهو قد عرف الحجر .

فهو إذن حجر .

السادس : أن لا نقبل (المهملات) فلها نخيل (الصدق) ولو حصر

(الماهل) - وفي نسخة بدون كلمة « الماهل » - تنبه العقل لكونه (كاذباً) ؛

فإذا قيل :

الإنسان في خسر .

قبله - وفي نسخة « قبله » - النفس ، صدقت - وفي نسخة « وصدق » -

به ، ولو حصر وقيل - وفي نسخة « وقيل » - :

كل إنسان لا محالة في خسر ، تنبه العقل لكون ذلك غير واجب على العموم .

لذا قيل : صدق عدوك عدوك ، قبله النفس

وإذا حصر وقيل :

كل من هو صدق عدوك ، فلا بد أن يكون عدوك

تنبه العقل لكون ذلك غير واجب بالضرورة - وفي نسخة بدون عبارة

« بالضرورة » - ، على العموم .

السابع : أنك قد تصدق بـ (مقدمة القياس - وفي نسخة « مقدمة في القياس » -

ويكون سبب التصديق أنك طلبت له (نقيضاً) بذهتك ، فاجده ، وهذا

لا يوجب التصديق ، بل صدق إذا علمت أنه ليس له نقيض في نفسه ، لا أنك

لم تجده ، فإنه ربما يكون وأنت لا تجده في الحال ، كتصديقك بقول القائل :

إني الله قادر على كل أمر .

إد لا - وفي نسخة « لم » - ينظر بياك شيء إلا وتصديق أن الله - وفي نسخة

« بأنه » - قادر عليه ، إلى أن ينظر بياك أنه - وفي نسخة « بأنه » - .

لا يقدر^(١) على خلق مثله .

فتبني لخطئك في التصديق ، فالصادق - وفي نسخة « بل الصادق » - أنه :

قادر على كل أمر ممكن - وفي نسخة بدون كلمة « ممكن » - في نفسه .

وهذا ليس له نقيض^(٢) في نفسه البتة

الثامن : أن يراعى أن - وفي نسخة « يراعى حتى » - لا نجعل (المسألة)^(٣)

مقدمة في (القياس) ، فتكون - وفي نسخة « فتكون صادرة على المطلوب نفسه » -

قد صادرت على نفس المطلوب ، كما يقال :

إن الدليل على أن :

كل حركة تحتاج إلى محرك .

إن المتحرك لا يتحرك بنفسه ،

فإن هذه نفس الدعوى ، وقد غير لفظه - وفي نسخة « لفظها » - وجعله دليلاً .

التاسع : أن لا يصحح الشيء بأمر ، لا يصح ذلك الأمر إلا بالشيء ، كما يقال :

إن الشمس لا تموت

لأنها فاعلة على الدوام .

ولا يعلم أنها فاعلة على الدوام ، ما لم يعلم أنها : لا تموت ، وبذلك يثبت دوام فعلها .

العاشر : أن نحترز عن (الوهميات) و (المشهورات) و (المشتبهات) .

فلا - وفي نسخة « ولا » - نصدق إلا بـ (الأوليات) و (الواجبات) و (ما معها)^(٤)

• • •

(١) يشهد الله أن لا أحب مثل هذه الأخطاء ، فإن (من القدرة) عن الله ، أمر نمر بن هارون القوسي : مهذا كتاب سخط هذه (القدرة المتعينة) .

(٢) أي ليس له نقيض صادق .

(٣) يعني : (المسألة) المطلوب التي يريد أن يثبت .

(٤) بمعنى : (ما سها) (التجريبيات) و (التواترات) و (القضايا التي قياساتها معها)

لعمري ما سبق من ١٠٢ .

ثم لاحظ أن (التجريبيات) لنا فيها رأى ذكرناه في مقدماتنا (كتاب معيار قلم) مراجع

فإذا راعيت هذه الشروط ، كان قيامك لا محالة (مبادق النتيجة) ، وحصل
 به (يقين) لا شك فيه ، وإن — وفي نسخة « ولو » — أردت أن تشكك نفسك
 لم تقلر^(١) عليه .

١١٧

(١) هذا هو شاطئ اليقين ، فهل (التبريرات) تستطيع أن تقيد هذا النوع من (اليقين) ؟

الفن الخامس

من الكتاب - وفي نسخة بدون عبارة « من الكتاب »

في

لواحق القياس والبرهان

- وفي نسخة « وتنطف فائتها عليه » ، وهي أربعة فصول -

الفصل الأول

في

المطالب العلمية وأقسامها

ونعني بها الأسئلة التي تقع في العلوم ، وهي أربعة :

مطلب (هل) : وهو سؤال عن (وجود) الشيء .

ومطلب (ما) : وهو سؤال عن (ماهية) الشيء .

ومطلب (أي) : وهو سؤال عن (فصل) الشيء الذي يفصله عن

شيء يشاركه في (جنسه) - وفي نسخة « فيه » -

ومطلب (لم) : وهو طلب (العلة) .

• • •

أما مطلب (هل) : فهو على وجهين :

أحدهما : عن - وفي نسخة بدون كلمة « عن » - (أصل الوجود) كقولك :

هل الله موجود .

وهل الخلاء موجود ؟

والثاني : عن حال الشيء كقولك :

هل الله مرید ؟

وهل العالم حادث ؟

ومطلب (ما) : وهو - وفي نسخة بدون عبارة « وهو » - على وجهين :

أحدهما : ما يراد أن يعرف به - وفي نسخة « أحدهما » : لا يعرف - مراد

المتكلم بلفظ ما ، لم يفسره ، كما إننا قلنا (عطار) فيقال : ما الذي يراد به
- وفي نسخة « نريد » به ؟ - فيقول : (الخمر) .

والثاني : أن يطلب حقيقة الشيء في نفسه .

كما يقال : ما العطار ؟

فيقول - وفي نسخة « يقال » - هو الشراب المسكر المختصر من العنب .

ويطلب (ما) :

بالمعنى الأول : يتقدم على مطلب (هل) فإن من لم يفهم (الشيء) لا يسأل

عن وجوده .

وبالمعنى الثاني : يتأخر عن مطلب (هل) لأن ما لم يعلم وجوده ، لا يطلب

ماهيته .

وأما مطلب - وفي نسخة « ويطلب » - (أى) : فهو - وفي نسخة « فإنه » -

سؤال عن (الفصل) و (الخاصة) .

ويطلب (لم) : على وجهين :

أحدهما : سؤال عن (علة الوجود) كقولك :

لم اصترق هذا الثوب ؟

فنقول : لأنه وقع في النار .

والآخر : سؤال عن (علة الدمى) وهو أن تقول :

لم قلت : إن الثوب قد وقع في النار ؟

فنقول : - وفي نسخة بدون عبارة « فنقول » - لأن رأيت ووجدته - وفي

نسخة « لأنى وجدته » - محترفاً .

ويطلب (ما) و (أى) : للتصور .

ويطلب (هل) و (لم) : للتصديق .

الفصل الثاني

في ان القياس البرهاني ينقسم إلى :

ما يفيد علة وجود النتيجة

وإلى ما يفيد علة التصديق بالوجود

فالأول : يسمى (برهان لم)

والآخر : يسمى (برهان إن)

ومثاله : - وفي نسخة « ومثاله » - أن من ادعى أن في موضع - وفي نسخة « في موضع » - دخانا .

فقبل له : لم قلت ؟

فقال - وفي نسخة « قال » - لأن ثمت نارا - وفي نسخة « نار » - .
وحيث كان نار ، ثمت دخان .
فإذن ثمت دخان .

فقد أفاد برهان (لم) وهو علة التصديق ، بأن ثمت دخانا وفي نسخة « دخان » -
وعلة وجود الدخان - وفي نسخة « أو علة الدخان » -

• • •

فأما إذا - وفي نسخة « وإذا » - قال : ثمت نار .

فقبل له : لم .

وقال : لأن ثمت دخانا . وحيث كان دخان ، ثمت نار . فقد أفاد :
علة التصديق بوجود النار .

ولم يفيد علة وجود النار ، وأنه بأي سبب حصل في ذلك الموضع .

وبالجملة : المعلول يدل على العلة .

والعلة أيضاً تدل على المعلول .

ولكن المعلول لا يوجب العلة .

والعلة توجب - وفي نسخة « توجب العلول » -

فهذا هو المراد بالفرق بين

(برهان إن) .

و (برهان لم)

بل (أحد العلولين) - وفي نسخة « فهذا هو المراد بل أحد العلولين » - قد

بدل عل (العلول الآخر) إن - وفي نسخة « إذا » - ثبت تلازمهما ، بأن كانا

- وفي نسخة « وهما جميعاً » - جميعاً معلول علة واحدة .

وليس من شرط (برهان لم) أن يكون علة لوجود (الحد الأكبر) مطلقاً ،

بل إن كان علة لاتصاف (الحد الأصغر) - وفي نسخة « لاتصاف الأصغر » -

؛ (الحد الأكبر) كفى . أمضى أن يكون علة لكونه فيه .

فلذلك تقول :

الإنسان حيوان .

وكل حيوان جسم .

فالإنسان جسم .

فهذا (برهان لم) لأن (الحد الأوسط) علة وجود الأكبر في الأصغر ،

فإن الإنسان كان جسماً ، لأنه حيوان .

أى الجسمية صفة ذاتية لـ (الحيوان) تلحقه من حيث إنه (حيوان) لا لمضى

أهم ، ككونه - وفي نسخة « لكونه » - (موجوداً) ولا لمضى أخص ، ككونه -

وفي نسخة « لكونه » - (كائناً) و (طويلاً) .

الفصل الثالث

في الأمور التي عليها مدار العلوم البرهانية

وهي أربعة :

الموضوعات .
والأعراض الذاتية .
والمسائل .
والمبادئ .

الأول : الموضوعات

ونعني بها - وفي نسخة بدون عبارة « بها » - أن لكل علم لا محالة (موضوعاً)
- وفي نسخة « موضوعاً » لا محالة - ينظر فيه ، ويُطلب في ذلك العلم أحكامه ،
كـ (بدن الإنسان) للطب .

و (المقدار) للهندسة .

و (العدد) للحساب .

و (النغمة) للموسيقى .

و (أفعال المكلفين) للفقه .

وكل علم من هذه العلوم ، فلا يوجب - وفي نسخة « فلا يجب » - على
المكلف به ، أن يثبت وجود هذه الموضوعات فيه - وفي نسخة « في علمه » -

فليس على (الفقيه) - وفي نسخة « للفقيه » - أن يثبت أن للإنسان (فعلاً) .

ولا على (المهندس) أن يثبت أن (المقدار) عرض موجود ، بل

يتكفل بإثبات ذلك - وفي نسخة « في علم » - علم آخر .

نعم عليه أن يفهم هذه الموضوعات ، بمحدودها ، على سبيل التصور

الثاني : الأعراض الذاتية .

ونعني بها (الخواص التي تقع في موضوع ذلك العلم) ولا تقع خارجه - وفي
نسخة « خارجاً » - عنه .

كـ (الثلث) و (المربع) لبعض (المقادير) .

و (الانحناء) و (الاستقامة) لبعضها .

وهي أعراض ذاتية لموضوع (المنفعة)
 وكذا (الزوجية) و (الفردية) للمعد .
 وكذا (الاتفاق) و (الاختلاف) للصفات ، أعني التناسب .
 وكذا (المرض) و (الصحة) للحيوان .

• • •

ولابد في أول كل علم من فهم هذه الأعراض الذاتية ، بمحدودها ، على سبيل
 التصور .

فأما وجودها في الموضوعات ، فإنما يستفاد من — وفي نسخة « منه » — تمام
 ذلك العلم — وفي نسخة بدون كلمة « العلم » — إذ مراد العلم — وفي نسخة « إن كان
 مراد العالم » — أن يبرهن عليه فيه .
الثالث . المسائل .

وهي عبارة عن اجتماع هذه الأعراض الذاتية ، مع الموضوعات
 وهي المطلوب كل علم ، ويسأل عنها فيه — وفي نسخة بدون عبارة « فيه » —
 فمن حيث يسأل عنها — وفي نسخة بدون عبارة « عنها » — فيه ، تسمى (مسائل)
 ذلك العلم .

ومن حيث يُطلب ، تسمى (مطالب) .
 ومن حيث إنها نتيجة البرهان — وفي نسخة « ومن حيث يتجها بالبرهان » —
 تسمى (نتائج) .

والمسمى واحد ، وتختلف هذه الأسماء والمعارف — وفي نسخة بدون « والمعارف » —
 باختلاف الاعتبارات .

وكل مسألة برهانية في علم :

فإنما أن يكون موضوعها

موضوع ذلك العلم .

أو الأعراض الذاتية في ذلك العلم لموضوعه .

فإن كان هو الموضوع :

فإنما أن يكون (نفس الموضوع)

كما يقال في المنتمة :

كل مقدار مشترك لمقدار آخر - وفي نسخة بدون كلمة « آخر » - يمانسه ولا -
وفي نسخة « لوبيانيه » - يبانته .

وفي نسخة « وسطلب هذا » - وكما يقال في (الحساب) :

كل عدد فهو شطر - وفي نسخة « شرط » - طرفيه اللذين - وفي نسخة « الذي » -
بعدهما - وفي نسخة « فيه » - يحدد واحد ، كـ (الخمسة) فإنها منظر مجموع
(الستة والأربعة) ومجموع (الثلاثة والسبعة) ومجموع (الاثنين والثمانية) ومجموع
(الواحد والتسعة) .

وإما أن يكون هو (الموضوع مع أمر ذاتي) أهني العرض الذاتي :

كما يقال في المنتمة :

المقدار الثاني لشيء ، مبين لكل مقدار يشاركه - وفي نسخة « المقدار
المباين ليس بمباين لكل مقدار يشاركه » -

فقد أخذ - وفي نسخة « أخذ فيه » - (المقدار المباين) لا المقدار
المجرد . و (المباين) عرض ذاتي للمقدار .

وكما يقال في (الحساب) :

كل عدد منصف ، فضرب - وفي نسخة « فيضرب » - نصفه في
نصفه ، ربع ضرب كله في كله . فإنه أحد (العدد المنصف) لا العدد وحده .

وإما أن يكون (نوعاً) من موضوع العلم :

كما يقال :

الستة عدد تام .

فإن الستة نوع من العدد .

وإما أن يكون (نوعاً مع عرض - وفي نسخة « مع أثر ذاتي » - ذاتي) :

كما يقال في المنتمة :

كل خط مستقيم ، قام على خط مستقيم آخر - وفي نسخة بدون كلمة « آخر » -
حصل منها زاويتان مساوية - وفي نسخة « متساويتان » - لتأمتين .

و (الخط) نوع من المقدار ، انتهى هو الموضوع - وفي نسخة « موضوع » -

و (المستقيم) عرض ذاتي فيه .
 وإما أن يكون : (عرضاً) : وفي نسخة « أثر » -
 كقولك في (الهندسة) .

كل مثلث غز وإياه مساوية لقاعدتيه .
 فإن - وفي نسخة « فلما » - (المثلث) من الأعراس الغائية لبعض المقادير .

• • •

فلابد لا يحل (موضوعات) - وفي نسخة « موضوع من المسائل البرهانية
 والعلوم عن » - المسائل البرهانية في العلوم ، عن هذه الأقسام الخمسة .
 وأما (عمومها) فهو - وفي نسخة « فهي » - الأعراس الذاتية الخاصة بذلك
 - وفي نسخة « لذلك » - الموضوع .

الرابع : المبادئ .

ونعني بها (المقدمات المسلمة) في ذلك العلم التي تثبت - وفي نسخة « تثبت
 بها » - مسائل ذلك العلم ، وذلك - وفي نسخة « ولا تثبت » - لا تثبت في ذلك
 العلم . ولكن :

إما أن تكون أولية - وفي نسخة « أولياً » - ، فتسمى (علوماً متعارفة) كقولهم
 في (أول أفقليدس) إذا أخذ من المتساويين متساويين ، كان الباقي متساوياً .
 وإذا زيد - وفي نسخة « عليها » - متساويان ، كانا متساويين .

وإما أن لا تكون أولية - وفي نسخة « أولياً » - ولكن تسلم - وفي
 نسخة « يتسلم » - من المعلم - وفي نسخة « من المعلم » -

فإن سلمها من طبيب - وفي نسخة « فإن سلم من طبيب » - نفس تسمى (أصولاً
 موضوعة) - وفي نسخة « موضوعاً » - وإن بقى في نفسه عنده تسمى (مصادرات)
 - وفي نسخة « مصادرة » - يصير عليها - وفي نسخة « يعلم ذلك على أن يصبر عليه
 إلى أن يتبين له في علم آخر -

كما يقال في (أول أفقليدس) :

لا بد - وفي نسخة « أنه » بل « لا بد » بأن تسلم أن كل نقطة يمكن أن تكون
 مركزاً - وفي نسخة « نقطة مركز » - فإنه يمكن أن يعمل عليها دائرة .

ومن الناس من ينكر تصور - وفي نسخة « تصور » - (الدائرة) على وجه تكون
 الخطوط من المركز إلى المحيط متساوية ، ولكن يصادر عليها - وفي نسخة « عليه »

في اعتناء العلم .

الفصل الرابع

ق

بيان جميع شروط مقدمات البرهان - وفي نسخة « في جميع شروط » -
وهي أربعة :

أن تكون : - وفي نسخة بدون عبارة « أن تكون » -

صادقة - وفي نسخة « وضرورية » -

وأولية - وفي نسخة « وذاتية » -

أما الصادقة : فنحن بها (البقية) .

ك (الأوليات) و (المحسوسات) وما معها .

وقد سبق هذا الشرط .

وأما الضرورية - وفي نسخة « الضرورة » - فنحن بها أن تكون مثل (الحيوان)
(الإنسان) .

لا مثل (الكتاب) (الإنسان) .

هذا إن كان يطلب منها نتيجة ضرورية - وفي نسخة « ضروره » - فإن
(المفصلة) إذا لم تكن ضرورية ، لم توجب - وفي نسخة « يجب » - على العقل
- وفي نسخة « ضروره » - التصديق بالنتيجة الضرورية .

وأما الأولية فنحن بها أن يكون (المحمول) في (المقلمة) ثابتاً (الموضوع) لأجل
المصرح ، كقولك - وفي نسخة بدون عبارة « كقولك » - : كل حيوان جسم .
فإنه جسم ، لأنه حيوان - وفي نسخة « لأنه جسم لا لأنه حيوان » - لالحق -
ول نسخة « بل لمعنى » - أعم منه - وفي نسخة « لا كقولك » - كقولك . الإنسان
جسم

فإنه ليس جسماً لأنه إنسان ، بل لأنه حيوان . ثم لكونه حيواناً كان جسماً .
(الجسمية) أولاً ، (الحيوان) ثم بواسطة (الإنسان) .

ولا لمعنى أخص منه - وفي نسخة «فيه» - كـ (الكاتب) (الحيوان) وفي
نسخة (الإنسان للحيوان) - فإنه ليس له ذلك (الحيوانية) بل (الإنسانية) وهي
أخص .

هـ (الأولى) ما - وفي نسخة «مما» - ليس بينه وبين الموضوع واسطة - وفي
نسخة «بواسطة» - فيكون لتلك الوسطة أولاً ، ثم بواسطة له ثانياً - وفي نسخة
نسخة «بلون كلمة» ثانياً -

هذا شرط في المقدمات الأولية .

فأما في مقدمات كانت نتيجة أقيسة ، ثم جعلت مقدمات في قياس آخر
فلا يشترط ذلك فيها - وفي نسخة «فيه» - بل تشترط الضرورية ، واللائية .

وأمّا في نسخة «فأما» فالتالي : فهو احتراز من - وفي نسخة «احتراز ولا من» -
الأعراض الغريبة ، فإن المعلوم لا ينتظر فيها للأعراض - وفي نسخة «في
الأعراض» - الغريبة .

فلا - وفي نسخة «ولا» - يحظر المهندس في أن (الخط المستقيم) أحسن ، أو (المستدير)
ولا في أن (الدائرة) حل تضاد المستقيم .

لأن (الحسن) و (المضادة) غريب عن موضوع علمه ، وهو (المقدار)
فإنها - وفي نسخة «فإنه» - تلتحق (المقدار) - وفي نسخة «بالمقدار» - لا لأنه
- وفي نسخة «لا أنه» - مقدار بل بوصف أم منه ككونه (موجوداً) أو غيره .

والطبيب لا ينتظر في أن (الجراحة) (مستديرة) أم لا ؛ لأن الاستدارة
لا تلتحق (الجرح) لأنه جرح ؛ بل لأمر أم منه .

وإذا قال الطبيب :

هذا الجرح بطلـه البرء ؛ لأنه مستدير ، والدوائر أوسع الأشكال
لم يكن ما ذكره علماً طبيّاً ، ولم يدل ذلك على علمه بالطب ، بل بالهندسة .
بإذن لابد أن يكون محمول المسألة في العلوم ذاتياً .
وفي المسألة ذاتياً - وفي نسخة « وفي اللقدمات ذاتياً » -

ولكن بينهما فرقاً - وفي نسخة « فرق » - ما ، وهو أن الذاتي - وفي نسخة بدون
عبارة « وهو أن الذاتي » - يطلق هاهنا لمعنيين :

أحدهما : أن يكون داخلاً في حد الموضوع كـ (الحيوان) لـ (الإنسان) فإنه
دائى فيه ؛ لأنه يدخل فيه ؛ إذ معنى الإنسان أنه : حيوان مخصوص - وفي نسخة
« الإنسان حيوان بصفة مخصوصة » ..

والثاني : أن يكون الموضوع داخلاً في حده ، لا هو داخل - وفي نسخة
« داخلاً » - في حد الموضوع .
كـ (القطبوس) لـ (الأتف) .

و (الاستقامة) لـ (الخط) - وفي نسخة « الخط » -

فإن (الأتفس) عبارة عن ذى أنف بصفة مخصوصة بالأنف ، فدخل -
وفي نسخة « فالأنف يدخل » - في حده لا محالة .

والذاتى : (المبنى الأول) محال أن يكون محمولاً في المسائل المطلوبة في العلوم ؛
لأن الموضوع لا يعلم إلا به .

فيتقدم العلم به ، على العلم بالموضوع ، فكيف يكون حصوله للموضوع مطلوباً ؟

فإن من لا يفهم - وفي نسخة « ولا يفهم » - (المثلث) بحده على سبيل التصور
لا يطب أحكامه ، فيجوز أن يطلب أن زواياه مساوية لثلاثين ، أم لا ؟

وأما - وفي نسخة « فأما » - أن يطلب أنه شكل أم لا ؟ فهو محال ، لأن الشكل بهم أولاً ، ثم يفهم انقسامه إلى ما يحيط به ثلاثة أضلاع ، وهو المثلث ، أو أربع - وفي نسخة « أو أربعة » - وهو المربع - فالعلم به يتقدم عليه .

وأما المقدمات : فينبغي أن تكون محمولاتها ذاتية .

ويجوز أن يكون محمولاً للمقدمات ذاتياً بالمعنى الآخر . ولا يجوز أن يكون كلامهما ذاتياً بالمعنى الأول : لأن النتيجة تكون معلومة قبل المقدمة ، لأن (ذات) الذاتي بذلك المعنى ، ذاتي ؛ ولا - وفي نسخة « فلا » - يجوز أن يقال كل إنسان حيوان .

وكل حيوان جسم .

فكل إنسان جسم .

على أن هذا مطلوب ؛ لأن العلم بالجمعية يتقدم على العلم بالإنسان .

فلذا كان موضوع المسألة هو الإنسان ، فلا بد أن يكون أولاً - وفي نسخة « أولاً أن يكون » - متصوفاً ، حتى يطلب حكمه ؛ إذ - وفي نسخة « ومتصور » - متصور (الإنسان) متصور (الحيوان) و (الجسم) من قبل ، لا محالة ؛ إذ يفهم الجسم ، وأنه ينقسم :

إلى الحيوان وغيره .

ثم الحيوان ينقسم .

إلى الناطق وغيره .

ولكن يجوز أن يكون .

محمول المقدمة المصري ذاتياً بالمعنى الأول .

ومحمول - وفي نسخة بدون كلمة « ومحمول » - الكبرى ذاتياً بالمعنى الثاني .

وكذا - وفي نسخة « فكلاً » - العكس .

• • •

هذا ما أردنا تفهيمه وحكايته - وفي نسخة « وحكايته من المنطق » ، ثم يذكر بعد هذا العلم الإلهيات عند من إن شاء الله تعالى -

الفن الثاني

الإلّوِسَات

بسم الله الرحمن الرحيم

- وفي نسخة بزيادة « رب يسر ولا تعسر » -

اعلم أن - وفي نسخة بدون عبارة « اعلم أن » - عادتهم جارية بتقديم الطبعي ، ولكن آثرنا تقديم هذا ^{١١} ، لأنه أهم ، والخلاف فيه أكثر لأنه غاية العلوم ومقصدها ، وإنما يؤخر لعمومه ، وعسر الوقوف عليه قبل الوقوف على « الطبعي » ولكننا - وفي نسخة « ولكن » - نخورد في خلل ^{١٢} الكلام من « الطبعي » ما يتوقف عليه فهم المقصود .

ونستوفى حكاية مقاصد هذا العلم في :

مقدمتين .

وعشر مقالات :

المقالة الأولى : في أقسام الوجود وأحكامه .

والثانية : في سبب الوجود كله - وفي نسخة بدون عبارة « كله » - وهو الله تعالى .

والثالثة : في صفاته .

والرابعة : في أفعاله ونسبة الموجودات إليه .

والخامسة : في كيفية وجودها منه على مذهبهم ^{١٣}

(١) يسمى (الإلهي) .

(٢) قال في المختار (الخلق - القرعة بين التشيين - والخمس : دخول) .

(٣) نه كبير بما قرره في المقدمة من أن هذا الكتاب مؤلف بشرح مذاهب الفلاسفة ، توعد الرد عليها في الكتاب بعضهم فقط ، والحق مياه الخلاف قبل أن يتوجه ، (تباينت الفلاسفة) .

المقدمة الأولى

في

تقسيم العلوم

لا شك في أن لكل علم موضوعاً ، يُبحث فيه عن أحوال ذلك الموضوع .
والأشياء الموجودة التي يمكن أن يكون منظوراً فيها في العلوم ، تنقسم
إلى ما وجوده - وفي نسخة - وجودها - بأفعالنا . كالأعمال - وفي نسخة
كسائر الأعمال - الإنسانية : من السياسات - والتدابير : والعبادات ،
والرياضات ، والمهامدات ، وغيرها .

وإلى ما ليس وجوده - وفي نسخة - وجودها - بأفعالنا ، كالسماء ، والأرض ،
والنباتات ، - وفي نسخة - والنبات - والحايوان . والمعادن ، وذوات الملائكة ،
والجن . والشياطين . وغيرها .

فلا جرم ينقسم العلم الحكيم إلى قسمين

أحدهما : ما يعرف به أحوال أفعالنا ، ويسمى (علماً محلياً) وفائدته أن
يكشف به وجوه الأعمال التي بها تنتظم مصالحنا في الدنيا ، ويصدق لأجله رجاؤنا
في الآخرة .

والثاني : ما نعرف - وفي نسخة - يعرف به أحواله - فيه أحوال الموجودات ،
- وفي نسخة - كلها - لتحصل في نفوسنا - وفي نسخة - أنفسنا - حياة الوجود
كله على ترتيبه ، كما تحصل الصورة المثالية في المرأة .
وبكون حصول ذلك في نفوسنا ، كالألائق - فإن استعداد النفس لنفسها^(١)
هو - وفي نسخة - هي - خاصة النفس ، فتكون في الحال فصيلة . وفي الآخرة
مساً للسعادة^(٢) - كما سيأتى - ويسمى (علماً نظرياً) .
وكل واحد من العلمين ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

(١) أي قبل حياة السيد كله .

(٢) انظر كيف يعمل فنون العلم لتتفرق الصوف من طينة في سعادة الآخرة

أما العملي : فينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أحده - وفي نسخة «إحداها» - : العلم بتدبير المشاركة التي - وفي نسخة بدون كلمة «التي» - للإنسان ، مع الناس كافة ، فإن الإنسان خلق مصطفاً إلى مخالطة الخلق . ولا يتنظم ذلك على وجه يؤدي إلى حصول مصلحة الدين . وصلاح الآخرة ، إلا على وجه مخصوص .

وهذا علم أصله العلوم الشرعية ، وتكملة^(١) للعلوم السياسية المذكورة في تدبير المدن وترتيب أهلها .

والثاني : علم - وفي نسخة بدون كلمة «علم» - تدبير المنزل ، وبه يعلم وجه المعيشة ، مع الزوجة ، والولد ، والخادم ، وما يشمل المنزل عليه^(٢) .

والثالث : - وفي نسخة «الثالث» - : علم الأخلاق ، وما ينهى أن يكون الإنسان عليه ، ليكون خيراً فاضلاً ، في أخلاقه ، وصفاته .

• • •

ولما كان الإنسان لاهلته :

إما وحده .

وإما مخالطاً لغيره ، وكانت المخالطة :

(١) فكذلك يعتبر الزوال (الفريضة الإسلامية) أصلاً تستمد منه المبادئ التي من شأنها تنظيم علاقة الإنسان بغيره . ولكنه لا يمنع أن يساعد الفريضة في هذا المجال ما يسمى : (العلوم المسيحية) وبإيجاز ، ومن شأن المساعدة والمكمل أنه لا يحاوض أو يناقض .

ومن هذا الأساس يفسح مجال الإسلام من ذوي الصفاة فيه ، صفوه للأنفكار التي من شأنها أن تأخذ بداهة بلادة ، وتوفر لها أسباب العيش الكريم ، والحياة المهيأة الآمنة ، ويرتد بيب مصادراً ومكملاً لفريضة الإسلام التي من أكبر مهماتها توفير ذلك للناس ، وسادست فريضة الإسلام ، مسندة من وحى الله الذي سخط الإنسان في الأرض ، ليحمرها ، ويحمي مخيراتها ، من غير أن ينسى طبيعة وحده القدائمة عن أسس أنه حيوان لما خلق ، أي حيوان مأكلاً ، وأن حياته المنسية في هذه الأرض جزء من حياة طويلة تستكمل عن نحو آخر يعلمه الله ، فإنها لا يمكن أن تعارض شيئاً يمكن أن يساعد على بدء هذه القدية ، ولا أن يعارضها شيء ككفكف ، فإن الحق لا يضاد الحق .

(٢) م يصر القرآن على أن هذا العلم أصله الفريضة ، كما نرى على ذلك مع العلم لأوله ، وبه لم يعمل ذلك إلا باعتصاراً في القول ، واعتقاداً على نقطة لليبب التي لا ينبغي عن ياله أدلة الفريضة الإسلامية ، قد فصلت القول في مسائل الأولاد ، والآباء ، والأزواج ، والزوجات ، والخدم ، تفصيلاً لا يدع لمرء في الاستدرة مجالاً .

إما خاصة - مع أهل المنزل -
 وإما عامة مع أهل البلد^(١).
 انقسم العلم بتدبير هذه الأحوال الثلاثة ، إلى ثلاثة أقسام لا عالة .

• • •

وأما العلم النظري . فثلاثة :

أحدها : - وفي نسخة « إحداهما » : يسمى (الإغني) و (الفلسفة الأولى)

والثاني : يسمى (الرياضي) و (التعليمي) - وفي نسخة « والتعليم » -
 و (العلم الأوسط) .

والثالث : يسمى (العلم - وفي نسخة بدون كلمة « العلم » - الطبيعي) و (العلم الأدنى) .

وإما انقسم إلى - وفي نسخة بدون كلمة « إلى » - ثلاثة أقسام ، لأن الأمور المعقولة لا تحلوا :

إما أن تكون بريئة - وفي نسخة « بريئاً » - عن المادة . والتعلق بالأجسام المتغيرة المتحركة - وفي نسخة « والمتحركة » .

كذات الله تعالى . وذات العقل - وفي نسخة « وذوات العقول » - . والوحدة . والعنة . والمعلول . والموافقة . والمخالفة . والوجود . والعدم : ونظائرهما . فإن هذه الأمور يستحيل ثبوت بعضها للمواد . كذات العقل .

وأما بعضها فلا يجب لها أن يكون في المواد . وإن كان قد يعرض - وفي نسخة « لها » - ذلك . كالوحدة والعلة . فإن الجسم أيضاً قد يوصف بكونه علة واحدة - وفي نسخة « وواحداً » - . كما يوصف العقل . ولكن ليس من ضرورتها أن يكون في المواد .

وإما أن تكون متعلقة - وفي نسخة « متعلقاً » - بالمادة . وهذا لا يخفى .
 إما أن يكون بحيث يحتاج إلى مادة معينة - وفي نسخة « حتى لا يمكن أن يتحصل في الوجود بريئاً عن مادة معينة كالإنسان » - كالإنسان . والنبات .

(١) هذا احصار في القول . فأخر الجدل ذلك فقط فسماعلة العامة . لا أنه المحيد الذي تقع به .
 منه سبب أن قال عن هذا القسم (العلم بتدبير) المتحركة التي يتنفسان مع الناس كانه)

والمعادن ، والسماء ، والأرض ، وسائر أنواع الأجسام .
 وإما أن يمكن تحصيلها في الزم في نسخة « من غير » - مادة
 معينة

كالثلاث ، والمربع ، والمستطيل ، والدور .

فإن هذه الأمور ، وإن كانت لا يتقوم وجودها إلا في مادة معينة ،
 ولكن - وفي نسخة « معينة فليس » - ليس يتعين لها في الوجود ، على سبيل الوجوب
 مادة خاصة ، إذ قد تعرض في الحديد ، والخشب ، والتراب ، وغيره .

لا كالإنسان ، فإن مفهومه لا يمكن أن يحصل إلا في مادة معينة من
 لحم ، وعظم ، وغيرهما . فإن عرض من حسب لم يكن إنساناً .

والمربع مربع ، - وفي نسخة : زيادة لفظه « كانه » - من لحم لوطين ، أو خشب .
 وهذه الأمور يمكن تحصيلها في الزم من غير التفات إلى مادة .

والعلم - وفي نسخة « فالعلم » .. الذي يتول النظر فيها هو يرى . عن المادة -
 وفي نسخة « المادة بالكلية هو الإلهي والعلم الذي يتول النظر فيها هو يرى » عن المادة في
 الزم - في الزم ، لا في الوجود . هو (الرياضي) والذي يتول النظر فيها لا يستغنى
 عن المواد المعينة - وفي نسخة « والعلم الذي يتول النظر في المواد المعينة هو » -
 هو (الطبيعي) .

فهذا هو علة انقسام هذه العلوم إلى ثلاثة أقسام .

ونظر الفلاسفة في هذه العلوم الثلاثة .

- وفي نسخة « وفي تلك الثلاثة » -

المقدمة الثانية

في بيان موضوعات هذه العلوم الثلاثة

ليخرج منها

موضوع العلم الإلهي الذي نحن بصدده

أما (العلم الطبيعي) : فموضوعه (أجسام العالم) من حيث إنها وقعت في : الحركة ، والسكون ، والتغير ^(١) . لامن حيث مساحتها وقدرها ، ولا من حيث شكلها واستدارتها ، ولا من حيث نسبة بعض أجزائها إلى بعض ^(٢) ، ولا من حيث

(١) ساقى في القسم الثالث (الطبيعى) ؛ يوضح هذه الحقيقة : اني اعتبر البحث في أجسام العالم من جهتها ، علماً طبيعياً .

أما الحيليات التي استعملتها :

وهي سبيلة المساحة والمقدار ، ، وبحيثية الشكل والاعتدالة ، فله جاء في كتاب (إحصاء العلوم للفارابي) الطبعة الثانية ص ٧٧ ما يأتي :
(وأما علم الهندسة فالحق يعرف بهذا الاسم شيئان .

وهتة نظرية

وهتة عملية

والعملية منها : تنظر في خطوط وسطوح ، في جسم عشب ، إن كان الذي يستعملها لهما ، أو في جسم حديد ، إن كان الذي يستعملها حديداً . . . إلخ) .

والنظرية : إن تنظر في خطوط وسطوح أجسام على الإطلاق وقسوم . . .

وهذا العلم هو الذي يدخل في جملة العلوم ، وهو يفحص في الخطوط ، وفي السطوح ، وفي المجاميع على الإطلاق : من أشكالها ومشاهيرها ، وتساويها ، وتشابكها . . . إلخ)

(٢) وأما حقيقة نسبة بعض أجسام العالم إلى بعض : فقد جاء في المصدر السابق ص ٨٤ ما يأتي :

(وأما علم النجوم فإن الذي يعرف بهذا الاسم علمان :

أحدهما : علم أسكاف التنويم ، وهو علم دلالات الكواكب على ما يحدث في المستقبل ، وعلى كذا من الآن موجود ، وعلى كثير مما تقدم .

والذي : علم النجوم التنظيبي وهو الذي يمد في العلوم وفي التعاليم . . .

علم النجوم التنظيبي يفحص في الأجسام السابوية وفي الأرض ، عن ثلاث جمل :

أولها : من أشكالها ، وقوضاع بعضها من بعض ، وراتجيات العالم ، وتقدير أحوالها ، وصب

بعضها إلى بعض . . . إلخ .

والثانية : من حركات الأجسام السابوية ، كم هي ؟ وأن حركاتها كلها كرية . . . إلخ .

والثالثة : تفحص في الأرض من المسورة منها وغير المسورة . . . إلخ) .

كونها فعل الله تعالى^(١) .

فإن انظر في الجسم يمكن من هذه الوجوه كلها ، ولا ينظر الطبيعي فيه -
وفي نسخة « عبا » إلا من حيث تغيره واستحالته وفي نسخة « تغيرها واستحالها » - فقط .
وأما الرياضي : فوضوعه : بالحكمة .

وبالتفصيل ، المقدار ، والمعد .

والعلم الطبيعي فروع كثيرة :

كالطب ، والطلسمات ، والارنجات - وفي نسخة « والنيرنجات » -
والسحر ، وغيره .

والرياضي - وفي نسخة « والعلم الرياضي » - أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة
« أيضاً » - فروع كثيرة :

وأصوله : علم الهندسة ، والحساب ، والميأة ، أعنى حياة العالم - وفي نسخة
« والموسيقى » -

وفروعه : علم المناظر ، وعلم جر - وفي نسخة بدون كلمة « جر » - الأتقال
وعلم الأكر المتحركة ، وعلم الجبر ، - وفي نسخة « وعلم الخيل » بدل « وعلم
الجبر » - وغيره .

وأما - وفي نسخة « أما » - العلم الإلهي : - وفي نسخة « فوضوعه » -
أهم الأمور ، وهو الوجود المطلق .

والمطلوب فيه - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » - : لواحق الوجود لذاته ، من
حيث إنه وجود فقط . ككونه جوهرأ ، ومرضأ ، وكتبأ وجزئأ ، وواحدأ وكثيرأ ،
وعلة ومعلولأ ، وبالقدرة وبالفعل . وموافقأ ومخالفأ ، وواجبأ وممكنأ . وأمثاله .
فإن هذه تلحق الوجود - وفي نسخة « الموجود » - من حيث إنه وجود - وفي
نسخة « موجود » -

لا كالتلوية . والمربوية . فليها تلحق الوجود . بعد أن يصير - وفي نسخة
« صار » - مقدارأ .

(١) وأما البحث في الأحكام من حيث كونها فعل الله تعالى . فهو في تلياق بحث في صل الله تعالى

ولا كالتزوجية والفردية . إذ تلحقه بعد أن يصير - وفي نسخة « صار » -
عدداً .

ولا كالبياض والسود - وفي نسخة « ولا كالسود والبياض » - إذ يلحقه بعد أن
يصير جسماً طبيعياً .

وباحتمل كل وصف لا يلحق الوجود - وفي نسخة « الموجود » - إلا بعد أن
صار موضوع أحد المعلمين : الرياضي . أو - وفي نسخة « وأما » - الطبيعي .
فالنظر فيه ليس من هذا العلم .
ويقع في هذا العلم :

النظر في سبب الوجود كله . لأن الموجود ينقسم إلى سبب ومسبب .
والنظر في وحدة السبب ، وكونه واجب الوجود . وفي صفاته - وفي نسخة
« وصفاته » - وفي تعلق سائر الموجودات به . ووجه حصولها منه .

ويسمى النظر (في التوحيد) من هذا العلم خاصة (العلم الإلهي) ويسمى (علم
الربوبية) أيضاً .

وأبعد العلوم الثلاثة عن التشويش (الرياضي)
وأما (الطبيعي) فالتشويش فيه أكثر : لأن الطبيعيات بصدد التغيرات ،
فهى بعيدة عن الثبات . وفي نسخة بزيادة « بخلاف الرياضيات » -

• • •

فهذه هي المقدمات :

أما المقالات

فالمقالة الأولى : في أقسام الوجود . وأحكامه - وفي نسخة بدون عبارة وأحكامه -
وأعراضه الذاتية . ويظهر ذلك بتقسيمات :

القسم الأول

الوجود ينقسم إلى الجوهر والعرض - وفي نسخة « القسم الأول للوجود إلى
الجوهر والعرض » - وهذا يشبه الاقسام بالفصول والأنواع .

وسيل منهم التفسير : أن العقل يدرك الوجود على سبيل التصور بلا شك ، وهو مستن - وفي نسخة « ويستثنى فيه » - عن الرسم والحد : إذ ليس الوجود رسم ولا حد . أما الحد . فلاته - وفي نسخة « ولا حد » لأن الحد - « عبارة عن الجمع بين : الجنس ، والفصل .

وليس (الوجود) شيء - وفي نسخة « جنس » أعم منه . حتى يضاهى إليه معناه ، ويحصل منه حد (الوجود) - وفي نسخة « ويحصل منه الحد » - وأما الرسم . فهو عبارة عن تعريف الخلق بالواضح . ولا شيء أوضح من الوجود . وأعرف - وفي نسخة بدون عبارة « وأعرف » - وأشهر منه . حتى يعرف الوجود به .

نعم إن ذكر (الوجود) بالعربية . ولم يفهم . فقد يبدل : (العجمية) ليفهم المراد باللفظ .

وأما الحد والرسم : فمتعان . إذ غايته في الرسم والتعريف أن نقول : الوجود ، هو الذي ينقسم إلى الحادث والقديم . وهو فاسد ، لأنه تعريف الشيء بما يعرف به ، إذ الحادث يعرف ، بعد معرفة الوجود - وفي نسخة « الموجود » - وكذا القديم . فإن الحادث : عبارة عن موجود بعد علم .

والقديم : عبارة عن موجود غير مسبوق به . فإذا ظهر أن الوجود يحصل في العقل بصورة ، حصولا أولياً ، لا يطلب حد ورسم ، فليس ينبغي أنه ينقسم في العقل :

إلى موجود^(١) يحتاج إلى محل يقوم فيه - وفي نسخة « محل فيه » - كالأعراض . وإلى ما لا يحتاج إلى ذلك - وفي نسخة « إلى محل » - والذي يحتاج إلى محل ينقسم :

إلى ما^(٢) محل في محل ذلك المحل يقوم - وفي نسخة « يقوم » - نفسه . دون ذلك العرض ، وليس يحتاج في قوله إلى العرض . وحاول العرض لا يبدل حقيقته ، ولا يغير جواب السؤال - وفي نسخة « السائل » - عن ماهيته ، كالسواد للثوب ، والإنسان .

(١) تأني - أنه محل (الموجود) قياس (الوجود) .

(٢) الأصل (ما لا محل) .

وإلى ما يحل في الغل . فتقوم . وفي نسخة « فتقوم — حقيقة المجلد ، فتبدل بسبب حلوله الحقيقية . وجواب الثانية . كصورة الإنسان في النطفة . وصورة القنار في الزراب »^(١) . فإذن من أشار إلى ثوب وقال : ما هو ؟ بجوابه . أنه ثوب . ملو صار أسود أو حفرًا . وفي نسخة « وحارًا » — صال عنه . كان الخواب : إنه ثوب . لأن الأسود والحار لم يخرجاه — وفي نسخة « لم يخرجاه » — عن كونه ثوبًا . ولم يعطل حقيقته .

والنطفة إذا استحالت إنسانًا . لم يمكن أن يقال : نطفة . في جواب ما هو ؟ ولا الزراب إذا صار — وفي نسخة « صارت » — . فأرة فستل عنه . يمكن أن يقال . إنه زراب .

فالحجارة والابن وصف ينضاف إلى الثوب . ويبقى الثوب ثوبًا معه . والزرب لا يبقى زرابًا مع صورة القنار . ولا النطفة تبقى نطفة إذا صارت إنسانًا — وفي نسخة « مع صورة الإنسان » — . وقد استويا : أعنى اللون ، وصورة الإنسانية — وفي نسخة « الإنسان » — في أن كل واحد يحتاج إلى محل . ولكن بين أهليين — وفي نسخة « فرق » — وبين الخاليين فرق . فلا — وفي نسخة « ولا » — بد من الاصطلاح على صارتين مختلفتين . وقد اصطلاحوا على تخصيص لفظ (العرض) بما يجري مجرى اللون والحجارة . من الثوب . وعلى تسمية محل العرض (موضوعًا) . فعنى (العرض) على هذا الاصطلاح . هو الذي يحل — وفي نسخة بدون كلمة « يحل » — في (موضوع) .

ومعنى (الموضوع) هو الذي يقوم بنفسه . دون المعنى الخال فيه . وأما ما يجري مجرى الإنسانية . فيسمى — وفي نسخة « يسمى » — (صورة) . ويسمى محله — وفي نسخة « محله يسمى » — (هيول) فالخشب موضوع لصورة السرير . وهيول لصورة الرقاد . فإنه يبقى خشبًا مع صورة السرير . ولا يبقى خشبًا مع صورة الرقاد .

(١) « مصر على سفيقة تولد القنار من الخواب مباشرة . دون تولد من أب وأم » هذا ما كان يرى الأرواح . وأكثره أنه رأب في تعلم الحديث شيئاً يكرهه . وثبت ذكره في قرأتك ؟ ولا على وجه الصحيح . الذي قرأت ؟ فتابع أفب بحث المسألة

والصورة تسمى جوهرًا - إذ وصفوا - وفي نسخة « إذا وضع » - الجوهر عبارة عن كل موجود لا في موضوع . والصورة ليست في موضوع كما سبق .
والجوىل أيضاً جوهر .

فانقسم الجوهر إلى أربعة أنواع .
الجوىل . والصورة . والجسم . والعقل المفارق .
وهو القائم بنفسه .

وكل جسم فالجواهر الثلاثة الأول . موجودة فيه ، فالماء . مثلاً ، جسم مركب من : صورة الخالية . ومن الجوىل الحاملة - وفي نسخة « الحامل » - للصورة .
فمجرد الجوىل جوهر . ومجرد الصورة جوهر . ومجموعهما - وهو الجسم - جوهر - وفي نسخة « فمجموعهما هو الجسم والجسم جوهر » -

• • •

فهذا - وفي نسخة « فهذا هو » - شرح هذه الانقسامات في العقل . مع تفسير هذه - وفي نسخة بلون كلمة « هذه » - الاصطلاحات .
فأما إثبات الجواهر - وفي نسخة « الجوهر » - الثلاثة ، فبالبرهان ، على ما سيأتي ، لا الجسم فإنه يثبت بالمشاهدة .
أما - وفي نسخة « وأما » - العقل . والصورة . والجوىل . فطوب بالدليل .
لا محالة .

وحصل من هذا ، أنهم أطلقوا اسم (الجوهر) على ما هو (محل) وعلى ما هو (حال) أيضاً . وخالفوا في هذا . المتكلمين . فإن الصورة عند المتكلمين عرض تابع لوجود المحل .

وهم^(١) يستدلون - وفي نسخة « يستبعدون » - ويقولون : كيف لا تكون الصورة جوهرًا . وبها - وفي نسخة « وبه » - تقوم ذات الجوهر . وتقوم حقيقته . وما هي ؟ وكيف يكون عرضاً ، والعرض تابع للمحل . بعد تضم اهل بنفسه ؟ والجوىل تابع للصورة في التقوم . وأصل الجوهر كيف لا يكون جوهرًا ؟

القول في حقيقة الجسم

لما قسم العقل الجوهر إلى جسم ، وغير جسم - وفي نسخة « إلى الجسم وغير الجسم » - . وكان وجود الجسم من جملة الجواهر ، مدركاً بالحس ، مستغنياً عن البرهان . وحببت البداية ببيان حده وحقيقته .

فالجسم هو كل جوهر يمكن أن يفرض فيه ثلاثة - وفي نسخة « ثلاث » - امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة ، فإنك إذا لاحظت ذات العقل ، أو ذات الجارى - وفي نسخة « الإله » - تعالى ، لم يمكنك أن تفرض فيه بُعداً ، أو امتداداً ، البتة .

فإذا - وفي نسخة « وإذا » - نظرت إلى السماء والأرض ، وسائر الأجسام ، أمكنتك أن تفرض امتداداً على الاتصال ، وتقبل الانقسام والانفصال .

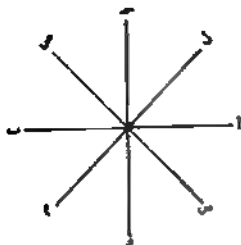
والامتداد في جهة واحدة يسمى (طولاً) وهذا يوجد (الخط) وحده .

والامتداد في جهتين يسمى (طولاً) و (عرضاً) وهذا يوجد (السطح) وحده ، لأنه ينقسم من جهتين . والخط لا ينقسم إلا من جهة واحدة .

ولا يوجد شيء ينقسم من ثلاث جهات إلا الجسم ، فكل ما يمكن أن يعرض بالوهم فيه - وفي نسخة « فيه بالوهم » - ثلاث امتدادات متقاطعة ، على زوايا قائمة ، فهو الجسم .

وإنما حصصنا الزوايا بالقائمة - وفي نسخة « القائمة » - . لأن ذلك إن لم يشترط فكل جسم يمكن أن يفرض فيه امتدادات كثيرة متقاطعة ، لا على زوايا

قائمة مثل هذا ^(١) .



فلذا - وفي نسخة - وإذا - فرضت الزوايا قائمة ، لم ترد على الثلاث :

وهو الطول ، والعرض ، والعمق .

والزاوية القائمة هي التي تحصل بقيام

خط متصباً - وفي نسخة - متصباً -

على وسط - وفي نسخة - وسط خط - آخر ،

بحيث لا يميل إلى أحد الجانبين ، وبحيث

تساوي الزاويتان الحاصلتان من الجانبين ، فلذا

تساويتا - وفي نسخة - تساوبا - سميت - وفي نسخة

« سمي » - كل واحدة قائمة ، مثل هذا ^(٢)



فلذا ميب به - وفي نسخة - فلذا أميل إلى -

إلى جانب اليمين مثلاً مثل هذا .



صارت الزاوية من الجانب الذي إليه الميل

أصغر من مقابلتها ، فتسمى (حادة) وتسمى الواسعة المقابلة (منفرجة) .

• • •

وقد قيل في حد الجسم : إنه الطويل ، العريض ، العميق .

وهذا فيه نوع تساهل ، فإن الجسم ليس جسماً باعتبار ما فيه من الطول -

(١) من هذا الشكل خط أقي (اب) وخط هوي (ح د) وخطان جانبيان هما (ل م) و (ص

س) متوازيان كلهما في النقطة (ق) ومن هذا يتقاطع نشأ الزوايا الآتية : ا ق م ، ل ق م ، د ق ص ،

ص ق ب ، ب ق م ، م ق د ، د ق س ، س ق ا ، وهي ثمان . وليس فيها واحدة قائمة كما هو

معلوم لكل من هو عارف بالهندسة .

(٢) من هذا الشكل قام الخط (ح م) متصباً على وسط الخط (ا ب) .

والمراد بمتصب على الخط (ح م) على وسط الخط (ا ب) لأن الزاوية ا م - الحادة على الجانب الأيسر

من الخط (ا ب) تساوي الزاوية ح م ب الحادة على الجانب الأيسر من الخط (ا ب) وليس الخط

(ح م) مانعاً إلى هذا الجانب أو إلى ذلك ، بل هو متصب في الوسط بين الجانبين ، ولذلك كانت

الزاويتان متساويتين ، وقائمتين .

وفي نسخة « باعتبار قبوله الطول » - والعرض والعمق ، بالفعل ، بل باعتبار قبوله للطول والعرض والعمق ، - وفي نسخة بدون عبارة « بالفعل بل باعتبار قبوله للطول والعرض والعمق » - والأبعاد الثلاثة ، بدليل أنك لو أخذت شعبة فشكلها بطول شبر ، وعرض أصبعين ، وسماك أصبع واحد ، فهي - وفي نسخة « فهو » - جسم ، لا لما فيه من الطول والعرض - وفي نسخة بزيادة « والعمق » - ، إذ لو جعلته مستديراً - وفي نسخة « مدوراً » - أو على شكل آخر ، زال ذلك الامتداد المعين ، وذلك الطول المعين ، وحدث امتدادان آخران - وفي نسخة « امتداد آخر » - بدلا عنهما - وفي نسخة « منه » - والصورة الجسمية لم تتبدل أصلاً - وفي نسخة بزيادة « البنية » - فإذا المقادير الموجودة في الجسم أعراض خارجية عن ذات الجسمية ، وقد تكون لازمة لا تفارق ، كشكل السماء ، ولكن العرض قد يكون لازماً . وكذا العرض ، كالسواد للجبني .

فإذا الذي للجسم الذي هو الصورة الجسمية ، كونه بحيث يقبل فرض الامتدادات ، لا وجود الامتدادات بالفعل ، بل المقدار الحاصل بالفعل عرض ، ولذلك يجوز أن يقبل جسم واحد مقداراً أكبر وأصغر - وفي نسخة « أصغر وأكبر » - فيكبر مرة ويصغر أخرى - وفي نسخة « ويصغر مرة ويكبر أخرى » - من غير زيادة من خارج ، بل في نفسه . من حيث إن المقدار عرض فيه . وليس بعض المقادير متعياً له لذاته وبدل على كون المقدار غير حقيقة الجسم - وفي نسخة « غير الجسمية » - أن الأجسام متساوية في الصورة الجسمية لا يتصور بينها فرق ، وهي مختلفة في المقادير لا محالة .

القول في الاختلاف الذى فى تركيب الجسم

قد اختلف الناس فى تركيب الجسم ، ولا يحصل الوقوف على حقيقة الجسم - وفى نسخة « حقيقته » - إلا ببيان صحيح المذهب فيه .

وقد اختلفوا على ثلاثة - وفى نسخة « ثلاث » - مذاهب .

مقاتل يقول - وفى نسخة « فقال مقاتل » - : إنه مركب من آحاد لا تتجزأ ، لا بالوهم ، ولا بالفعل ، ويسمى كل من تلك الآحاد - وفى نسخة « وتسمى ذلك الآحاد جواهر فرداً » - (جوهراً فرداً)

والبسم هو المتألف - وفى نسخة « المتألف » - من تلك الجواهر .

ومقاتل يقول : إنه غير مركب أصلاً ، بل هو موجود واحد بالحقيقة والحد ، وليس فى ذاته تعدد .

ومقاتل يقول : إنه مركب من الصورة والمادة - وفى نسخة « من المادة والصورة » -

أما دليل بطلان المذهب الأول ، فإبطال الجوهر الفرد .

وبيان استحالة ستة أمور :

الأول : أنه لو فرض جوهرين . فكل واحد من الطرفين يلقى من الأوسط ما يلقاه الآخر ، أو غيره ؟

لأن كان غيره ، فقد حصل الانقسام : إذ ما شغله - وفى نسخة « يشغله » - هذا الطرف بالحماسة ، غير ما شغله الآخر .

وإن كان عينه ، فلا شك فى أنه محال - وفى نسخة « فلا شك أنه محال »

ثم يلزم عليه أن يكون كل واحد من الطرفين مداخلاً للوسط بكميته . إذ لى حقيقته ، وليس له جمع ، بل هو واحد . وقد لى منه شيئاً . فقد لى كله . ولقى الآخر كله ، فيلزم أن يكون مكان الكل ، ومكان الوسط واحداً . وإلا صار الوسط حائلاً بين الطرفين ، وصار ملاقياً لكل واحد من الطرفين بغير ما يلقى الآخر

ولا يمكن . وفي نسخة « يمكنه » - أن يلاقيه بعين ما يلاقى الآخر إلا بالتداخل .
ثم إن جاء ثالث ورابع فهكذا يلزم - وفي نسخة « يلزم ويجب » - أن لا يريد
حسم ألف جره . على جزء واحد . ولا شك في استحالة هذا .

دليل ثان : وهو أنا نفرض حمة أجزاء وتبت صفًا واحدًا ، كأنه خط ،
ووضعنا جزأين على طرفي الخط . فالحقل يقبل تقدير حركة الجزئين حتى يلتصقا
لا محالة . ويقبل تقدير التقائهما بحركة متساوية من الجزأين .

وإذا فرض ذلك . كان كل واحد من الجزأين قد قطع جزءاً من الوسط
فيكون الوسط قد انقسم . وإلا فيلزم أن يقال : ليس في مقدور الله تعالى إيصال
أحدهما إلى الآخر بحركة متساوية ، بل إذا ابتدأ بتحريكهما ، وانتهى أحدهما إلى
الثاني . وفقت القدرة من تحريكه حتى يتحرك الآخر إلى الثالث .

وليت شعري ؟ ! هل - وفي نسخة بدون كلمة « هل » - يكون وقوع القدرة
في الجوهر المتباين أو المتساو ؟ ولم يتفكر على القدرة ذلك - وفي نسخة « ولم يتفكر
على الحركة التحريك » - في أحدهما بعينه ، دون الآخر ؟ وذلك الآخر مثله في
قبول الحركة .

دليل ثالث : هو أنا نفرض خطين كل واحد منهما من ستة أجزاء .

أحدهما خط (ا ب)

والآخر خط (ج د) على هذا المثال .

وقد فرضنا - وفي نسخة



« وفرضنا » - جزأين .

أحدهما يريد أن يتحرك



من (ا) إلى (ب)

والآخر من (د) إلى (ج) .

ليكونا متقابلين ، فلا شك في أنها :

بتقابلان أولاً . ويتحاذيان .

ثم يجاوز أحدهما الآخر .

ويمكن أن نفرض ذلك بحركة متساوية من الجزأين .

— وفي نسخة « في الحركتين » بدل « من الجزئين »

وإن ثبت — وفي نسخة « وإن فرض » — الجوهر المفرد صار ذلك محالاً ، لأن تعاضدهما لا يمكن إلا على ثلاثة أوجه :

أحدها : أن يكون على تقطعي (خمسج^(١)) فيكون أحدهما^(٢) قطع أربعة — وفي نسخة « ثلاثة » أجزاء ، والآخر^(٣) جزئين .

والثاني : أن يكون على تقطعي ر ط . فيكون أحدهما^(٤) أيضاً قد قطع جزئين ، والآخر^(٥) أربعة — وفي نسخة « ثلاثة » أجزاء . —

فلا تكون الحركة متساوية :

والثالث أن يكون أحدهما على نقطة (ح) ^(٦) ، والآخر على نقطة (ط) ، وقد قطع كل واحد جزئين ، ولكن نقطتا (ح) و(ط) ليستا بمتعاضدين ، فاستحال التعاضد مع تساوي الحركة ، فاستحال التجاوز .

ولا شك أن — وفي نسخة « في أن » — ذلك غير محال — وفي نسخة « ليس بمحال » — وإنما صار محالاً لفرض الجوهر — وفي نسخة « بفرض » — الجوهر المفرد .

بل بتعاضدان على الوسط ، فإن كل طويل — وفي نسخة « طويل » — فيقبل

(١) أي يتعاضدان :

الجزء المتحرك على الخط (أ ب) من جهة (أ) إلى جهة (ب) مع الجزء المتحرك على الخط (د هـ) من جهة (د) إلى جهة (هـ) على المربع رقم خمسة الذي يمثل الجزء الخامس في كل من الخطين ، ولكن بالنسبة للجزء الذي يتحرك على الخط (أ ب) يكون قد تحرك على أربعة أجزاء ، وبالنسبة للجزء الذي يتحرك على الخط (د هـ) يكون قد تحرك على جزئين فقط .

(٢) قد عرفت أنه الذي يتحرك على الخط (أ ب) من اليمين إلى اليسار .

(٣) قد عرفت أنه الذي يتحرك على الخط (د هـ) من اليسار إلى اليمين .

(٤) هو الذي يتحرك على الخط (أ ب) من اليمين إلى اليسار .

(٥) هو الذي يتحرك على الخط (د هـ) من اليسار إلى اليمين .

(٦) الذي يكون على نقطة اثنين هو الجزء الذي يتحرك على الخط (أ ب) من اليمين إلى اليسار .

والذي يكون على نقطة خمسة هو الجزء الذي يتحرك على الخط (د هـ) من اليسار إلى اليمين .

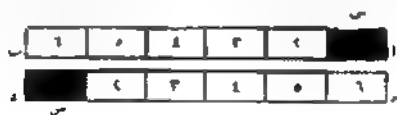
التصنيف ، بتصنيفين متساويين ، فيكون المتصف هو الوسط ، وهما متحدان^(١) .

(١) هذا هو الدليل كما وجد في السمين المخطوطة والطبوعة ، التي عولت عليها في إخراج هذه السبعة ، وقد رمت الأشكال كما جاءت فيها ، وفي أحسن أن في الدليل اعتصاراً بسيطه غير قادر على أن يديه المراد منه يوضح ، وما حاول أن يخرجه أنا عرضاً وانضماماً برسوم أخرى غير المرسوم التي وجدت في الأصول ، وما كان كما هيته أنا :

لقد رمت الخط (ا ب) وقسمته ستة أجزاء ، وقسمتها من اليمين إلى اليسار ، في اتجاه حركة الحركة الذي سوف يتحرك عليها من اليمين إلى اليسار ورمت على كل جزء منها مربعا ، بهذه المربعات الستة أرمز إلى الأجزاء الفردة التي اقترض الفتر إلى الخط (ا ب) مكون منها

ورمت الخط (ح د) وقسمته ستة أجزاء أيضا ، وقسمتها من اليسار إلى اليمين ، في اتجاه حركة الحركة الذي سوف يتحرك عليها من اليسار إلى اليمين ، ورمت على كل جزء منها مربعا أيضا ، فتكون هذه المربعات دورا إلى الأجزاء الفردة الستة التي اقترض الفتر إلى الخط (ح د) مكون منها ورمت إلى الأجزاء التي يتحرك على الخط (ا ب) بالرمز (س) والجزء الذي يتحرك على الخط (ح د) بالرمز (ص) إذا وضعت الحركة (س) على بداية الخط (ا ب) من ناحية اليمين ليتحرك عليه في اتجاه اليسار . فلا بد أن يقع هذا الجزء على المربع الأول الذي يرمز إلى الجزء الأول من هذا الخط . وقد رمزت لهذا الجزء على المربع الأول من الخط ، بتظليل هذا المربع ، ليظهر هذا للتظليل إلى وقوع الجزء الفرد (س) الذي يتحرك على الخط (ا ب) على الجزء الفرد الذي يكون الجزء الأول من هذا الخط .

وكذلك يرمز المربع الثاني من الخط (ح د) من ناحية اليسار ، إلى وقوع الجزء الفرد (ص) الذي يتحرك على الخط (ح د) من اليسار إلى اليمين ، على الجزء الفرد الذي يكون الجزء الأول من الخط (ح د) . لأن هذا بعد لم تكن قد حدثت حركة من الجزأين (س) و (ص) ، بل كل ما حدث هو وقوع كل من هذين الجزأين على بداية الخطين اللذين سوف تكونان مرفضا لحركة - كما في الشكل رقم (١)

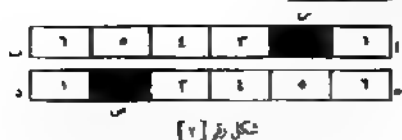


شكل رقم [١]

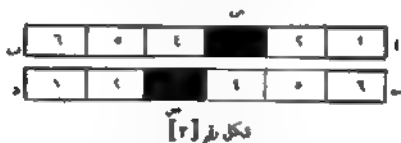
و دام الشرط أن تكون الحركة متساوية ، فلا داعي إلى أن نذكر من القروض ونقدر تحرك أحد الجزأين على أحد الخطين بمقدار جزئين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة ، دينا الآخر ويتحرك أقل من ذلك أو أكثر بأن عدد القروض مساوي مع اقتراف أن حركة الجزأين متساوية

و دام عواص تحرك الجزأين حركة متساوية ممكنا ، وما دام الشرط أن تكون الحركة متساوية ، ود تحرك الحركة (س) حركة يستقل بها أبسط نقطة ، يصيب على المربع رقم (٢) وعلى هذه الحركة نقل الحركة (ص) من المربع رقم (١) إلى المربع رقم (٢) ما دامت حركته مساوية لحركة زميل - كما في الشكل رقم (٢)

دليل رابع : وهو أننا نفرض ستة عشر جوهراً فرداً وضعت متجاورة ... وفي

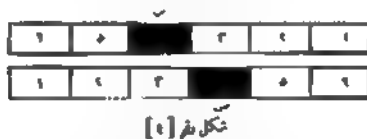


إذا تحرك الجزء (س) حركة ثانية فإنه يصبح على المربع رقم (٢) ، وكذلك يصبح الجزء (ص) على المربع رقم (٣) - كما في الشكل (٣) .



وبعد هذا الحد يمكن الجزآن (س) و (ص) أن تقابلا ، ولكلهما لم يتعادلا ، كما هو واضح في الشكل .

إذا تحرك الجزءان حركة ثالثة أصبح الجزء (س) على المربع رقم (٤) والجزء (ص) على المربع رقم (٥) أيضاً كما في الشكل رقم [٣] .



وفي هذا الوضع يمكن كل واحد منهما أن يتجاوز الآخر .

وهو ذلك أجب في الوضع السابق على هذا ، قد تقابلا - أي قابل كل منهما الآخر - وفي هذا الوضع قد تجاوزا - أي جاوز كل منهما الآخر - ثم التقابل والتجاوز ، فهو أن يقع بينهما تعداد ، لأن التعداد يتم في وضع وسط بين التقابل والتجاوز ، وهذا الوضع يتطلب حركة أقل من الحركة التي فعلتها من الدخول إلى التجاوز ، ولكن هذه الحركة غير ممكنة ؛ لأن هذه الحركة الأقل يجب أن تتم على مكان أقل من المكان الذي تمت عليه الحركة التي نقلت الجزأين من التقابل إلى التعداد ، ولكن هذا المكان الأقل غير ممكن موجود ؛ لأن حركة كل من الجزأين التي فعلتها من التقابل إلى التعداد قد وقعت على جزء من الأجزاء الفردية ، المكوفة لكل من الطرفين ، والجزء الفرد ليس له جزء حتى يمكن أن تتم عليه حركة أقل من الحركة التي نقلت الجزأين من التقابل إلى التعداد .

وإذن منه لزم انتقال الجزأين المتحركين من التقابل إلى التجاوز رأساً ، بدون محاذاة ، وهذا محال بداهة ، لأنه لا يخلو أن يتقابل شيء من أحد جهتي الشيء إلى الجهة الأخرى له دون أن يجاديه

نسخة « متلاصقة متجاورة » - على شكل مربع وهو أربعة في أربعة - وفي نسخة « وهي ذات أربعة أضلاع » - هكذا

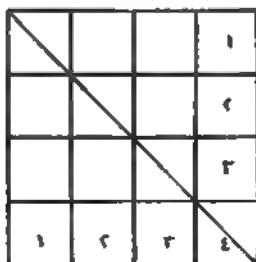
وقد وصفتها معقودة^(١) ففترضها متلاصقة - وفي
نسخة « متصانة » لا مربعة فيها - فلا شك في أن
أضلاعها متساوية - لأن كل ضلع مركب من أربعة
أجزاء - وقطره أيضاً مركب من أربعة^(٢) أجزاء ، فيجب
أن يكون قطره مثل^(٣) ضلعه - وذلك محال ، فإن
القطر الذي يقطع المربع بمثلين متساويين أبداً يكون أكبر من الضلع - وذلك

والذي أدلج في هذا المحال ، هو الافتراض وجوب الجهر للفرق التي فرضنا تكون الخط (ا ب) من
سنة منه ، والخط (د ه) من سنة أخرى منه ، هذا الافتراض - إذن - محال .
لهذا وجوب الجهر للفرق .

• • •

هذا هو الدليل بطلاناً ، موضحاً بالرسوم المتأخرة له خطية خطية ، ولا شك أنه وإن جاء طويلاً
نوعاً ، إلا أنه واضح تمام البصوح .
وإذا كانت طريقة الترس والبيان والاستدلال مخطئة عما ورد عن الفزالي ، فاعترف أن الفضل في
ذلك راجع إليه ؛ لأنه الأصل الذي استخرجت منه كل ذلك ، وكل ما أرجوه من الله ، أن أكون قد
ولفت أيا حاولت

(١) لما لم يفسرها الفزالي متلاصقة ، هكذا



ما دام وضعها متلاصقة هكذا ، وما دام التضمين يكون أيسر مع وضعها متلاصقة ؟
(٢) كما يرى في الشكل الذي مر في المثلث .
(٣) ما دام كل منهما مركباً من أربعة أجزاء متساوية .

معلوم بالمشاهدة من جميع المربعات ، ودل عليه البرهان المتضمن (١٤) .
وذلك محال مع الجوهر الفرد .

دليل خامس : إذا فرضنا خشباً متصبباً في الشمس وقع له ظل لا محالة
وامتد من الشعاع خط مستقيم من حد الظل الذي لرأس - وفي نسخة « كرأس »
الحشوة إلى الشمس .

وواجب أن يتحرك مهما تحركت - وفي نسخة « تحرك » - الشمس ، فإن
الشعاع لا يقع إلا مستقيماً .

فإن تحركت الشمس ، ولم يتحرك الظل ، كان الخط مستقيم طرفان :
طرف إلى الحد - وفي نسخة « إلى الجزء » - الذي كانت الشمس فيه أولاً .
وطرف إلى الحد - وفي نسخة « إلى الجزء » - الذي انتقل إليه ثانياً .
وذلك محال .

(١) ذلك لأن المربع (أ ب د) الذي عرفت الماش فيه أربع زوايا قائمة هي (د أ ب ،
د ب د ، د د ب) والقطر (د ب) يقطع المربع إلى مثلثين هما (أ ب د) و (د ب د) .
لذا نظرنا إلى المثلث (أ ب د) وبهذه فيه .
الزوايا (د أ ب) قائمة لأنها إحدى زوايا المربع .

وبما أن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين ، فلا بد أن تكون :
الزوايا (د ب د) في المثلث (أ ب د) أكبر من كل من الزاويتين الأخريتين (أ ب د) و (د ب د) .
وبما أن الزاوية الكبرى يقابلها الضلع الأكبر .

إذاً يكون الضلع (د ب) في المثلث (أ ب د) أكبر من كل من الضلعين الآخرين هما
(د ب د) و (أ ب) .

وبنفس الطريق يمكن إثبات أن الضلع (ب د) في المثلث (د ب د) أكبر من كل من الضلعين
الآخرين هما (د ب د) و (أ ب)
هذا هو مقتضى البرهان المتضمن .

ولكن مقتضى أن الضلع (ب د) مركب من أربع جواهر فردة ، مثل كل من الأضلاع (أ ب د)
و (ب د) و (د ب د) و (د ب) يجب أن يكون مساوياً لكل منهما .

وبما أن البرهان المتضمن صحيح ، فيجب أن يكون مقتضاه صحيحاً ، وبإنتال يجب أن يكون باطلاً
داً محالاً ، ويبتلع ما يخالفه بناءً من افتراض تكون المربع من جواهر فردة ، ووجود المربع أمر غير
باطل في ذاته ، ملاحظاً إجماعاً من افتراض دخول الجواهر الفردة في تكوينه على الجمع السابق ،
موجود الجواهر الفردة محال ، وهو المطلوب للفيلسوف الذي يسلطه يؤلف الترتال كتاب (مقارنه اختلافه)
وذلك معنى قول الترتال (وذلك محال مع الجوهر الفرد) .

إن عوصدا تحرك الشمس جزءاً واحداً ، فإن تحرك الظل أقل من جزءه ،
فقد انقسم الجزء - وفي نسخة « الجزء به » -

وإن - وفي نسخة « فإن » - تحرك مثل ما تحركت - وفي نسخة « تحرك » -
الشمس ، فهذا محال : إذ تقطع الشمس فرائخ ، والظل لا يتحرك إلا بمقدار
وفي نسخة « لا يتحرك مقدار » - شعرة .

دليل سادس : إن الرجا - وفي نسخة « رجا » - من الحديد أو الحجر
إذا دارت - وفي نسخة « دار » - فلا شك في أنه - وفي نسخة « فلا شك أنه » -
إذا تحرك طرفه - وفي نسخة « طرفاه » - تحرك أجزاء وسطه أقل من ذلك ، - وفي
نسخة « أقل منه » - لأن دوائر الوسط أصغر من دوائر الطرف .
وإذا تحرك الطرف جزءاً :

فإذا أن يتحرك الوسط أقل منه ، فينقسم الجزء . أو لا يتحرك ، فيلزم أن يفصل
جميع أجزاء الرجا حتى يتحرك البعض ويسكن - وفي نسخة « ويسكن » -
البعض - وفي نسخة « ينفك كلمة » البعض - وهذا محال ، في الحس - وفي
نسخة « من الحس » - فإن أجزاء الحديد ليست - وفي نسخة « ليس » - تنفصل
أبنة - وفي نسخة « بزيادة عبارة » بها « بعد كلمة » أبنة .

• • •

وأما - وفي نسخة « وأما » - دليل بطلان المذهب الثاني : وهو قول من يقول
- وفي نسخة « قال » - إن الجسم ليس مركباً - وفي نسخة « بزيادة عبارة » أم لا ،
بعد كلمة « مركباً » - أصلاً بل هو موجود واحد بالحقيقة والحد - وفي نسخة
« بالحد وحقيقة » - فهو :

أن الشيء الواحد من كل وجه لا يتصور أن يمر عنه بمبارتين يصدق - وفي
نسخة « فيصدق » - على إحدهما ما يكذب على الأخرى - وفي نسخة « الأخر » -
ويحسب دين أن الشئ يثبت في كل جسم أمرين يصدق على أحدهما ما لا يصدق
على الآخر .

فإن الصورة الجسمية عبارة عن الاتصال لا محالة .
وهذا الجسم للتصل قابل للاتصال لا محالة - وفي نسخة « بدون عبارة » لا محالة .

والقابل لا يخلو :

إما أن يكون عين الاتصال أو غيره .

فإن كان عين الاتصال فهو محال : لأن القابل هو الذى ينشأ مع المقبول
إذ لا يقال المعلوم قبل الوجود - وفى نسخة « الموجود » -

والاتصال لا يقبل الانفصال . فلا بد من أمر آخر هو القابل - وفى نسخة

« قابل » - للاتصال والانفصال - وفى نسخة « للانفصال والاتصال » - جميعاً

وذلك القابل يسمى (هبول) بالاصطلاح .

والانفصال المقبول يسمى (صورة) .

ولا يتصور جسم لا اتصال فيه .

ولا يتصور اتصال إلا فى متصل .

ولا امتداد إلا فى تمتد .

والمختص - وفى نسخة « فالحصل » - غير - وفى نسخة « عين » - الاتصال

بالحد والحقيقة ، وليساً بتباين المكان - وفى نسخة « ولا يباينه فى المكان » -

ولا يمكن أن يتميز - وفى نسخة « يميز » - أحدهما عن الآخر بإشارة الحس ،

ولكن بإشارة العقل يتميزان - وفى نسخة « يتميز » - إذ يحكم العقل عن أحدهما

بما لا يحكم به على الآخر . وهو قبول الانفصال الذى حكم باستحالته على

الاتصال ، وقد حكم العقل - وفى نسخة بدون كلمة « العقل » - بشيئته على شئ ،

فذلك الشئ هو غير الاتصال .

فقد أدرك العقل لا محالة تغايراً ، والشئ لا يقاير نفسه بحال .

فهذا برهان إثبات الهبول والصورة فى كل جسم .

• • •

وأما ذات الإله .

وذاوات اسقل .

وذاوات العرص - وفى نسخة . « وذاوات النفس » بدل « وذاوات العرص » -

علا - وفى نسخة « فلم » - يمكن أن يفرض فيها - وفى نسخة « فيه » - اتصال وانفصال

لم يلزم أن يكون فيها - وفى نسخة « فيه » - تركيب . وإنما الأجسام هى المركبة

بالضرورة من الصورة والميول لا محالة .

• • •

إمداد نحصل من مجموع ما سبق أن الحق هو الرأى الثالث : وهو أن الجسم غير مركب من أجزاء لا تتجراً . لا متناهية . ولا غير متناهية .

إد بـ كانت أجزاء غير متناهية . لا استحالة قطع الجسم مسافة - وفي نسخة بدون كلمة « مسافة » - من طرف إلى طرف : إذ لا ينشئ إلى النصف ، ما لم ينشئ إلى نصف النصف . وكذا - وفي نسخة « وكذلك » - نصف نصف النصف ، ونكون ثمة أنصاف لا نهاية لها . فلا يمكن قطعها .

ولكن الجسم ليس له جزء بالفعل . ولكن بالقوة . وإنما يحصل له جزء ، إذ جزئاً . ويحصل فيه قطع . إذا قطع . ويحصل فيه قسمة إذا قسم . وقول الفاضل : الجسم منقسم . إن لم يكن به أنه مستعد لأن يحدث فيه الانقسام فهو خطأ . كقولهم : إنه منقطع ومنفصل : فإن الجسم الواحد المتصل . كيف يكون منقطعاً ومنفصلاً ؟

نعم يكون مستعداً له . والانقسام . والانقطاع . والجزء - وفي نسخة « والتحريك » بدل « والتهجز » - عبارات مترادفة وكلها ثابتة - وفي نسخة « ثابت » - في الجسم الواحد . بالقوة لا بالفعل . وإنما يصير بالفعل بأحد أمور ثلاثة :

إما قطع بتعريق الأجزاء .

وإما بأن يختلف فيه المرض . كالخشب الملون - وفي نسخة « الملحم » - . إذ يكون الأبيض غير الأسود .

وإما بالوهم . وهو أن تصرف وهمك - وفي نسخة « توهمك » - إلى طرف دون غيره . فيكون ما صرفت - وفي نسخة « نصبت » - إليه - وفي نسخة « عليه » - توهمك . - وفي نسخة « بوهمك » غير ما تعلقت - وفي نسخة « قطع » - الوهم عنه

فيكون - وفي نسخة « ويكون » - وضع الوهم عليه كوضع الإصبع . وبهما وضعت الإصبع على طرف . كان المماس لإصبعك غير المباين .

فيحدث به انقسام - وفي نسخة « فيه الانقسام »

فكنا متعلق وحك - فنميز عما لم يتعلق به فن - وفي نسخة « فمن » - هذا
يمر على الوهم أن تصور الجسم واحداً لا جزء له - لأنه سابق إلى تعيين الأطراف
ونحصى بعض الأجزاء - بالتقديرات - فيكون الجسم عند ذلك متفصلاً انقساماً
حاصلاً من الوهم - ولم يكر له في حديثه - وفي نسخة « بدون كلمة » حد - -
انقسام - بل حدث بفعل الوهم .

ثم كان مستنداً لفعل الوهم - ولظهور هذا الاستعداد - وسهولة حصول
الاستعداد له - وعدم - وفي نسخة « وعجز » - اضكالك الحيلال عنه - لا يكاد الوهم
يطمن إلى التصديق بأن الجسم الواحد المتشابه - وفي نسخة « التساوية » - الأجزاء
كالماء الواحد - واحد - بل نقول : اعلم أن الماء الذي في أسفل الكوز - غير الماء
الذي - وفي نسخة « بدون كلمة » الذي - على سطح الكوز .
وهذا صدق لأن الانقسام قد حصل باختلاف عرض الماسة .

ثم نقول - الوهم يفرض جزأين غير تماسين للكوز - فما على جانب اليمين
بالضرورة - وفي نسخة « بخلاف عبارة » بالضرورة - غير ما على جانب اليسار .
وهذا أيضاً صدق . وقد حصل الانقسام باختلاف عرض الموازاة ليمين واليسار .
أو القرب - وفي نسخة « والقرب » - من سطح الكوز لوسطه . وكل ذلك يوجب
انقساماً .

ولكن إذا نفي هذه الاختلافات كلها . واعتبر جسم^(١) واحد متشابه من كل
وجه - حكم العقل بأنه واحد - وليس له جزء بالفعل - ولكنه قابل للتجزئة .
فهذا كشف الخطأ فيه .

(١) كما في الأصلين معاً ، ولعل الصواب (واعتبرت - أي الميزة - جدياً واحداً متشاهماً)

القول في تلازم - وفي نسخة « ملازمة » - الهيولى والصورة

الهيولى ليس لها وجود بالفعل بنفسها - وفي نسخة « بنفسه » - دون الصورة ،
البنية . بل يكون أبداً وجودها مع الصورة .

وكذلك الصورة لا تقوم بنفسها دون الهيولى .

والدليل : على أن الصورة لا توجد خالية - وفي نسخة « خالياً » - عن الصورة

أمران :

الأول : أنه أو وحدت - وفي نسخة « وجد » - لكان لا يتخلو .

إما أن تكون مشاراً إليها - وفي نسخة « أن يكون مشاراً إليه » - وإلى جهة -
وفي نسخة « في جهة » - باليد إشارة حسية .

أو لم تكن .

فإن كانت مشاراً إليها - وفي نسخة « فإن كان مشاراً إليه » - فلها - وفي
نسخة « فله » - إذن جهتان . فما يأتيه من جهة يلقى منه غير الذي يلقى ما يأتيه
من الجهة الأخرى - وفي نسخة « فما يلقى منها ما يأتيها من جهة غير الذي يلقى منها
ما يأتيها من الجهة الأخرى - فتكون متقسمة - وفي نسخة « فيكون متقسما » -
فيكون فيه صورة الحسية - وفي نسخة « وتكون صورة حسية » - إذ لا معنى
للصورة .. وفي نسخة « لصورة » - الحسية وحقيقتها ، إلا قبول القسمة ، وإن
لم تكن مشاراً إليها - وفي نسخة « وإن لم يكن مشاراً إليه » - :

فهر باطل من حيث إنه إذا حلت بها - وفي نسخة « به » - الصورة
فلا أن تكون في كل مكان .

أو لا تكون في مكان أصلا - وفي نسخة « أو لا تكون أصلا في مكان » -
أو تكون في مكان دون مكان .

والأقسام الثلاثة باطلة - فانقضى إليها باطل - وفي نسخة « إليها مال » -

أما بطلان كونها - وفي نسخة « كونه » - في كل مكان ، أولاً في مكان .
 مظهر ، وأما بطلان اختصاصها - وفي نسخة « اختصاصه » - بمكان دون مكان ،
 من حيث إن الصورة - وفي نسخة « صورة » - الجسمية ، من حيث إنها جسمية .
 لا تستدعي مكاناً معيناً ، بل سائر الأماكن بالنسبة إليها واحدة - وفي نسخة « واحد » -
 فيكون الاختصاص بأمر زائد على الجسمية .

وذلك بأن يقال : الهيولى كانت - وفي نسخة « كان » - في مكان مشار
 إليه ، فصادفها - وفي نسخة « فصادفها » - الصورة فيه ، واختصت - وفي نسخة
 « فاختص » - به ، فإذا لم تكن الهيولى مشاراً إليها - وفي نسخة « فإذا لم يكن الهيولى
 مشاراً إليه » - استحال - وفي نسخة « استحال فيها » - اختصاص مكان به - وفي
 نسخة « اختصاص بمكان » - دون مكان .

فإن قيل : فهذا يلزم في أصل الجسم ، فإنه لا - وفي نسخة « لم » - يختص بمكان
 دون مكان ، وهو من حيث إنه جسم يناسب سائر الأماكن ، على وجه واحد .
فيل : لا جرم نقول : كما أنه - وفي نسخة « إنه كما » - لا يتصور وجود
 هيولى قائمة بالفعل ، من غير زيادة صورة حالة فيها - وفي نسخة « فيه » -
 لا يتصور وجود جسم مطلق ليس له إلا صورة الجسمية ، ما لم ينضم إليه
 أمر زائد على صورة الجسمية بنم نوعه .

كما لا يتصور حيوان مطلق ، لا يكون مرئياً ، ولا إنساناً ، ولا غيرهما -
 وفي نسخة « ولا غيره » - بل لابد وأن يضاف الفصل إلى الجنس . حتى يتم
 النوع ويحصل الوجود - وفي نسخة « وجه الوجود » -

فلا بد ليس في الوجود جسم مطلق أصلاً . بل جسم خاص . كماء . وكوكب .
 وبار . وهواء . وأرض . وما هو مركب - وفي نسخة « وما مركب » - من
 هذه . فيكون استحقاقها بعض الأماكن دون بعض . بصورتها - وفي نسخة
 « بصورتها » - كالأرض - وفي نسخة « فالأرض » - بصورة - وفي نسخة « بصورة » -
 الأرضية استحققت - وفي نسخة « استحق » - المركز .

والنار لصورة - وفي نسخة « بصورة » - الثارية . استحققت - وفي نسخة
 « استحق » - مجاورة المحيط . وكذا سائر الأجناس .

من قبل : عيني الإلزام في أجزاء مكان - وفي نسخة « في أحد أجزاء مكان » -
نوع واحد ، وهو أن يشار إلى جزء من الماء في البحر ، ويقال : هذا من حيث
إله ماء ، ليس يستحق هذا الجزء من المكان ، بل لو كان إلى وسط البحر ، أبعد ،
أو أقرب ، كان ممكناً ، فاللهي خصصه به ؟

يقال : إن - وفي نسخة « لأن » - صورة المائية التي في ذلك الماء ،
صادفت الميولي التي حلت فيها في ذلك المكان ؛ لأن الهواء مثلاً هو الذي يتقلب
ماء ، وقد كان ذلك الهواء موجوداً تحت - وفي نسخة بدون كلمة « تحت » - ثم
وافاه - وفي نسخة « ملاقة » - السبب المبرد - وفي نسخة « السبب كالبرد » -
الذي - وفي نسخة « هو الذي » - أحاله ماء ، فبق ماء تحت - وفي نسخة « ثم » -
ولم تكن الميولي ثم من غير صورة بل مع - وفي نسخة « بل هو مع » - صورة
الهوائية ، فطاعتها - وفي نسخة « فظلمها » - وليت - وفي نسخة « وليس » -
صورة المائية .

هكذا أحد الأسباب .

ومن الأسباب أن ينتقل إليه بسبب محرك أو غيره .

وأما محقق - وفي نسخة « مجرد » - المائية فلا تقتضي جزءاً معيناً من أجزاء -
وفي نسخة « جملة أجزاء » - حيز الماء ، بل أمر زائد عليه ، من جنس ما ذكرناه .
فلذاً بان أن الميولي لا تقوم بنفسها - وفي نسخة « بنفسه » - دون الصورة .
الدليل الثاني . « أن الميولي إذا غرقت مجردة عن الصورة ، فلا تخلو :

إما أن تنقسم .

عإن كانت تنقسم - وفي نسخة « فإن كان ينقسم » - فلذاً فإنها - وفي
نسخة « فيه » - الصورة - وفي نسخة « صورة » - الجسمية .

وإن كانت - وفي نسخة « كان » - لا تنقسم فلا تخلو :

إما أن تكون ميتة^(١) - وفي نسخة « نبوته » - عن قبول القسمة ، طعناً لها -
وفي نسخة « له » - ذاتياً ، أو عرضاً - وفي نسخة « أو عرضاً » - غريباً بنامه .
من كان ذاتياً استحالة أن تقبل الانقسام ، كما يستحيل أن يقلب

العرض حسياً ، والعقل جسماً .

وإن كان ذلك عارضاً غريباً فيها وفي نسخة « فيه » - فلاذن فيها - وفي نسخة « فيه » - صورة ، وليست - وفي نسخة « وليس » - خالية - وفي نسخة « خاليا » - عن الصورة . ولكن تلك الصورة مضادة وفي نسخة « تضاده » - للصورة وفي نسخة « لصورة » - الجسمية .

هذا مع أن الصورة - وفي نسخة « صورة » - الجسمية ، لا ضد - وفي نسخة « لا تضاد » - لها كما سيأتي عند ذكر التضاد .

فلان قيل : فهم تتكرون على من يعلم أن الصورة الجسمية تلازم المهيول ، ولكن يقول : هي - وفي نسخة « هو » - عرض فيها - وفي نسخة « فيه » - لازم لها - وفي نسخة « له » -

قيل : وفي نسخة « يقال له » - هذا محال ، لأن الموضوع متقوم بنفسه ، دون العرض في العقل ، وإن كان قد لا يفارق في الوجود ، فلعقل طريق إلى أن يعتبر ذات ذلك الموضوع ، ويقول : هل هو مشار إليه ، أم لا ؟ وهل هو منقسم ، أم لا ؟

ويرجع الدليلان المذكوران بعينهما - مع زيادة إشكال ، وهو : أن المهيول في نفسه - وفي نسخة « نفسه » - إذا لم تكن مشاراً إليها - وفي نسخة « يكنى مشاراً إليه » - وصارت الإشارة إلى الصورة التي هي عرض ، والعرض قائم في ذات الموضوع .

فلان لم يكن الموضوع مشاراً إليه ، فينبغي أن يكون مبايناً للعرض المشار إليه . ولا يكون - وفي نسخة « فلا يكون » - محلاً له ، ولا يكون العرض قائماً به بل قائماً في ذاته - وفي نسخة « ولا يكون العرض قائماً في ذاته » - إذ يصير مشاراً إليه ، وذلك كله محال .

فلاح أن المهيول لا توجد دون الصورة . وأن الصورة الجسمية والمهيول أبصاً . لا يوجدان دون أن ينضاف إليهما - وفي نسخة « إليها » - التصهل المتمم لدور ذلك الجسم ، لأن كل جسم إذا خلى وطبعه ، طلب موضعاً يستقر فيه ،

وليس ذلك له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - لكونه جسماً : بل لرائد .

وكل جسم إما أن يكون :

سريع الاتصال أو عسره أو معتمده

وكل ذلك ليس بمحض الجسمية ، بل لرائد - وفي نسخة « بزائد » - عليه .

فإذن لا بد من الرائد - وفي نسخة « التزايد » - أيضاً ، حتى يتم الوجود .

وقد تحصل من ذلك أن الجسم جوهر ، وهو مركب من جوهرين : صورة ، وهيل ،

ليس تركيبهما بطريق - وفي نسخة « لطريق » - الجمع بين مفترقين هما - وفي

نسخة « بل هما » - موجودان دون التلقيق ، بل هو تركيب عقلي ، كما وقعت الإشارة

إليه

القول في الأعراض

لا بد من قسمة الأعراض بعد قسمة الجواهر - وفي نسخة « الجواهر » - وهي منقسمة أولاً إلى قسمين :

أحدهما : ما لا يحتاج - وفي نسخة « أحدهما » : لا يحتاج ، - في تصور ذاته إلى تصور أمر خارج منه .

والثاني : ما يحتاج - وفي نسخة « والثاني » : يحتاج ، -

فأما الأول : فهو نوعان - وفي نسخة « فروعان » - :

الكمية والكيفية .

أما الكمية : فهي المرض الذي ياتى الجهر .

بسببه التقدير .

والزيادة والنقصان .

والمساراة .

مثل : الطول ، والمرض ، والعمق ، والزمان .

فإن هذا لا يحتاج في تصوره إلى الالتفات إلى شيء خارج منه .

ويقع بسببه قسمة الجواهر .

والنوع - وفي نسخة « النوع » - الثاني : الكيفية ، وهي التي لا يخرج

تصورها إلى الالتفات إلى - وفي نسخة « تصور » بدل « الالتفات إلى » -

أمر خارج ، ولا يقع بسببها - وفي نسخة « بسببه » - قسمة للجواهر - وفي

نسخة « للجهر » -

ومثلاً وفي نسخة « ومثاله » - من المحسوسات ، المدركات بالحواس :

كالألوان - وفي نسخة « الألوان » بدل « كالألوان » - والطعوم ، والروائح -

وفي نسخة « والأرابع » - والخشونة - وفي نسخة « وكالخشونة » - والملاسة ،

واللين ، والصلابة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والحرارة ، والبرودة .

ومن غير المحسوسات : ما هو استلزام لكمال ، أو نقبضه ، كقوة

المصارعة ، والمصباحية ، وكالضعف والمراضية .

ومما ما هو كمال ، كالعالم ، والعقل - وفي نسخة « والعفة » بدل « والعقل » -
وأما - وفي نسخة « فأما » - القسم الآخر ، المخرج إلى الالتفات إلى أمر آخر .

فهو - وفي نسخة « فهي » - سبعة :

الإضافة ، والأين - وفي نسخة « وأين » - متى ، والوضع ، والجدة ،
وأن يفعل ، وأن يفعل .

فأما وفي نسخة « أما » - الإضافة : فهي حالة للجوهر تعرض بسبب كون
غيره في مقابلته ، كالأبوة ، والبنوة ، والأخوة ، والصدقة ، والمباودة ، والموااة ،
وكونه على العين والشال .

إذ الأبوة ليست للأب ، إلا من حيث وجد الابن في مقابلته ،

وأما الأين : فهو كون الشيء في المكان - وفي نسخة « مكان » - مثل كونه
فوق ، وتحت .

وأما متى : فهو كون الشيء في الزمان ككونه في الأمس - وفي نسخة
« بالأمس » - وهام أول ، واليوم .

وأما الوضع : فهو نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض - وفي نسخة
« نسبة لبعض أجزاء الجسم » - بعضها إلى بعض - ككونه جالسا ، ومضطجعا ،
وقائما - وفي نسخة « وقاهدا » بدل « وقائما » - إذ باختلاف وضع الساقين من
المتخذين يختلف القيام والقعود .

وأما الحدة : وتسمى (الملك) أيضا فهو - وفي نسخة « وهو » - كون الشيء
حيث يحيط به ما ينتقل بانتقاله ، ككونه متعلسا ، ومنعمما ، ومنعمسا ، ومنملا .
وكون العرس ملجما ومسرجا - وفي نسخة « مسرجا وملجما » -

فإن لم يكن محيطا . وكان متقللا^(١) بانتقاله - وفي نسخة « متصلا » بدل
« متقللا بانتقاله » - لم يكن منه . فن - وفي نسخة « فإن من » - وضع التميمص
على رأسه . لم يكن متصلا . وإن كان محيطا . ولم يكن متقللا بانتقاله - وفي

(١) كذا في الأصل . ولها (متقللا) بقراءة المصدر التي بطلت .

نسخة « متصلا » بدل « متفلا » بانه « لم يكن من » وفي نسخة « لم يلزم » -
 الملك ، فإن البيت محيط بالشخص ، والإثناء بالماء ، ولكنهما لا يتفلا بانتقال
 المحاطين - وفي نسخة « المحاط » -

وأما أن يفعل : فهو كون الشيء - وفي نسخة يكون كلمة « الشيء » - فاعلا ،
 في حال - وفي نسخة « حالة » - كونه مؤثرا في الغير بالفعل ، ككون النار بحرقه .
 في وقت حصول الإحراق - وفي نسخة « الإحراق » - بالفعل ، وكونها مسخنة .

وأما الانفعال : فإبناؤه ، وهو استمرار تأثر - وفي نسخة « تأثير » - الشيء -
 وفي نسخة « الشمس » - بغيره ، كسخن الماء ، وتبرده ، وتسوده وتبيضه .
 والتسخن غير السخونة ، والتسود غير السواد ، فإن السخونة والسواد - وفي نسخة
 « السواد والسخونة » - من الكيفية التي لا نحتاج في تصورهما - وفي نسخة
 « تصورهما » - إلى الالتفات إلى الغير .

ولما نعى بالانفعال ، التأثير والتغير - وفي نسخة « التأثير والتغير » -
 الانتقال من حال إلى حال ، حيث تزايد السخونة ، أو تنقص .

فإن كان مستقرا كان متكيفاً بالسخونة ، ولم - وفي نسخة « فلم » - يكن
 متفلا . فليفهم هذا الفرق .

القول في أقسام آحاد هذه الأعراض وإقامة الدليل على أنها أعراض

أما الكمية : فهي نوعان :

متصلة ومنفصلة

والمتصلة أربعة أقسام :

الخط والسطح
والجسم والزمان

أما الخط : فهو الطول ، وهو الذي لا يوجد فيه الامتداد والمقدار إلا في جهة واحدة ، وتكون في الجسم بالقوة ، فإذا صار بالفعل يسمى (خطا)
والثاني : ما هو امتداد في - وفي نسخة « من » - جهتين ، وهو ^(١) الطول والعرض ، وهو في الجسم بالقوة ، وإنما يحصل بالفعل بقطع الجسم - وفي نسخة بلحن كلمة « الجسم » - ويسمى (سطحا) ونعني : (السطح) الوجه الظاهر من الجسم ، وهو منقطعه .

والثالث : أن يكون له ثلاثة - وفي نسخة « ثلاث » - امتدادات . وهو (الجسم) .

فالوجه الذي يلائمه المماس : إما لم يمتز شيء من باطن الجسم سواء ، هو السطح ، وهو عرض ؛ لأنه لم يكن ، وكان الجسم موجوداً ، فلما - وفي نسخة « فكما » - قطع سوى نسخة « يقطع » . الجسم ، ظهر - وفي نسخة « يظهر » لـ الجسم

وهذا معنى العرض .

وكذا أن السطح عبارة عن منقطع الجسم .

فالخط عبارة عن طرف السطح ومنقطعه .

(١) كذا في الأصول ، وأصلها (وهما) .

والنقطة عبارة عن طرف الخط ومنقطعه .

ومهما كان السطح عرضاً ، فلا يتحقق أن الخط والنقطة — وفي نسخة : أن النقطة والخط — أولى بالعرضية .

ثم النقطة لا مقدار لها ، إذ لو كان لها قدر وامتداد واحد ، صارت — وفي نسخة : صار — خطاً . وإن كان لها قدران صارت سطحاً — وفي نسخة : وإن كان لها قدر في جهتين صار سطحاً — . وإن كان لها قدر في ثلاث جهات صارت — وفي نسخة : صار — جسماً .

ويمكن أن يتصور الخط ، والسطح ، والجسم ، بتوهم الحركة .
فالنقطة إذا تحركت حصل الخط .

والخط إذا تحرك لا في جهة امتداده ، حصل السطح .
والسطح إذا تحرك — وفي نسخة : وإذا تحرك السطح — لا في جهة امتداده حصل الجسم .

وهذا ربما يظن أنه تحقيق ، وأن الخط يحصل من حركة النقطة ، وهو محال ، بل هو أمر توهمي ؛ إذ النقطة لا تتحرك ما لم يكن مكان ، ولا يكون مكان ما لم يكن جسم .

فيكون الجسم سابقاً في الحصول على السطح ، والسطح هل الخط ، والخط هل النقطة ، والنقطة هل فرض الحركة في النقطة .

وأما — وفي نسخة : فأما — الزمان : فهو عبارة عن مقدار الحركة . وسيأتي في الصبيحات .

وأما الكمية المنفصلة : فتعني بها العدد ، وهو أيضاً عرض ، لأن العدد يحصل من تكرار الآحاد ، فإن كان الواحد والوحدة — وفي نسخة بدون عبارة : والوحدة — عرضاً ، كان العدد الحاصل منه ، أولى بالعرضية .
وربما تعارف الكمية المنفصلة الكمية المتصلة ، ينشأ :

وهو أنه لا يوجد بين أجزاء المنفصلة جزء مشترك ، يصل أحد الطرفين بالآخر .
إد — وفي نسخة بدون كلمة : إذ — ليس بين الثاني والثالث اتصال ، ولا بينهما جزء مشترك بين الطرفين ، يصل — وفي نسخة : ويصل — أحدهما بالآخر . كما

تصل النقطة المشتركة الموهبة في وسط الخط ، بين طرفي الخط .

وكذا يصل الخط بين طرفي السطح .

وكذا يصل السطح الموهوم بين طرفي الجسم .

وكذا يصل الآن بين طرفي الزمان الماضي ، والمستقبل .

وأية أن الوحدة عرض ، أيها نكوي : إما في ماء ، أو إنسان ، أو فرس .

ومعنى المائية شيء . - ومعنى الوحدة شيء . : ولذلك يصير الماء الواحد بالقسمة

الثنين . وبالجعم واحداً . فبطراً عليه الوحدة والاثنتية . فهو موضوع وهذا عارض .

بعم الإنسان الواحد لا يصير اثنين : فإن هذا عرض لازم له ، وذلك لا يناق كونه عرضاً .

فإذن الوحدة - وفي نسخة « الواحد » - معنى موجود - وفي نسخة « مفقود » -

في موضوع - وفي نسخة « لموضوع » - ذلك الموضوع متقوم في ذاته بحقيقته دون فرض الوحدة . وهو المراد بالمرض .

وأما الكيفية : فنورد منها مثالين :

والأشكال

الألوان

منقول : السواد عرض ؛ لأنه لو فرض لا في موضوع ، فلا يخلو :

إما أن يكون مشاراً إليه وتنقسم .

أو غير مشار إليه ولا تنقسم .

فإن لم يقبل الإشارة والقسمة - لم يقبل القابلية - ولم يدرك بالبصر .

والسواد ليس - وفي نسخة « وليس » - عبارة إلا - وفي نسخة بلدين كلمة

« إلا » - عن حياة تقع من الرائي في جهة مخصوصة ، ويدركه البصر ، ويقبل الانقسام .

وإن كان متقسماً - فكونه سواداً ، غير كونه متقسماً : إذ كونه متقسماً يشترك

فيه البياض والسواد ، ويختلفان في السوادية والبياضية .

ونحن لا نفهم بالجعم إلا المتقسم .

وهو إما أن يقال : (في متقسم) وهو المرض .

وإما أن يقال : (هو عين المتقسم) وهو محال . إذ حقيقة الانقسام هو

حقيقة وفي نسخة بدون كلمة « حقيقة » - الجسمية ، إذ لا نفى بالجسمية سواء .
وحقيقة السواد غير حقيقة الاقسام لاجنبه .

نعم لا يتميز السواد عن عمله ، بالإشارة الحسية ، ولكن يتميز بإشارة العقل ،
كما ذكرناه مؤذن هو عرض .

وأما الأشكال : فهي أيضاً أمراض . لأن الشمعة تختلف عليها ، الأشكال ،
وهي مستمرة الوجود .

فإذن التصوير ، والتربيع ، والتأثير . كل ذلك من الكيفية ، وهي أمراض .
وقد ينازع في وجود الدائرة ، ويقال : لا ينصور شكل معين - وفي نسخة
« يتعين » - في وسطه نقطة ، جميع الخطوط الخارجة - وفي نسخة بدون كلمة
« الخارجة » - منها إلى المحيط متساوية .

وبدل على إثباتها أن الجسم ملوك وجوده بالحس .

وهو إما مركب .

وإما مفرد .

والمركب لا يكون إلا من مفرد ، فلا - وفي نسخة « ولا » - بد من إثبات
المفرد .

والمفرد هو الذي ليس فيه طبائع مختلفة ، بل طبع واحد متشابه - وفي
نسخة « متساو » - كقطع للمواء . والماء .

فهذا إذا خلى من مقدار نفسه - وفي نسخة « بنفسه » - .

فلما أن يكون له من ذاته شكل .

أو لا يكون .

وباطل أن لا يكون - وفي نسخة « أن يكون » - له شكل ؛ إذ يكون ذلك ضرر
متناه ، وقد فرصنا قدرأ متناهياً منه .

فلذا - وفي نسخة « وإذا » - حدث له شكل ، فهو إما كرة ، أو مربع ،
أو غيرهما - وفي نسخة « أو غيره » -

وبطل - وفي نسخة « وباطل » - أن يكون غير - وفي نسخة « غيره » - كرة ،
لأن الطع المتشابه ، في محل متشابه ، لا يوجب شكلاً مختلفاً ، حتى يقتضى في

بعضه خطا ، وفي بعضه زاوية .

ولا متشابه في الأشكال إلا الكرة ، فواجب أن يكون شكله كرويا .

ومهما قطعت الكرة قطعاً مستقيماً ، كان المقطع — وفي نسخة « المقطع » — دائرة بالضرورة ، فقد ثبت إمكان الدائرة ، وهي أصل الأشكال .

فقد ثبت أن الكمبة والكيفية عرضان

وأما — وفي نسخة بدون عبارة « فأما » — السبعة الباقية : فلا نخفى عرضيتها ، لأنها

لا تدخل عن إضافة شيء إلى شيء ، ولا بد من شيء حتى يمكن إضافته .

فالعمل نسبة شيء إلى شيء بالتأثير ، فلا بد من شيء موجود أولاً حتى يلزم .

والانفعال نسبة شيء إلى غيره بالتأثر — وفي نسخة « بالتأثير » — فلا بد —

وفي نسخة « ولا بد » — من شيء أولاً حتى يفعل .

وأما الأربعة الباقية فهي محتاجة إلى الموصوع أيضاً ، لأنها نسب إما إلى

زمان ، أو مكان ، أو إلى محيط ، أو جزء — وفي نسخة بدون عبارة « وأما الأربعة

الباقية » . إلى قوله : أو جزء — ولا بد من شيء أولاً ، حتى يفعل ولا بد من

شيء حتى يكون إما في زمان أو مكان — وفي نسخة « أو في مكان » — أو على

وصح ، أو حياة — وفي نسخة بدون عبارة « أو حياة » —

• • •

فلذا هذه التسعة أعراض .

فلذا نرى الوجود يطلق على عشرة أشياء ، هي الأجناس العالية :

واحد جوهر .

وتسعة أعراض .

ولا يمكن ترميها بالحد — وفي نسخة « بالحد أولاً » — ، إذ لا جنس أهم منها ،

والحد ما يجتمع فيه الجنس والفصل . فهي مساوية للوجود في أنها لا تقل الحد ،

ولكنها تقل الرسم ، دون الوجود ، إذ لا شيء أشهر من الوجود . وفي نسخة « لا

أشهر من الوجود شيء » . حتى يعرف به . فأما هذه الأمور ، فخاصة . فيمكن

أن ترسم بما هو أشهر منها — وفي نسخة « منه » —

ونسمى هذه العشرة (المقولات العشرة) .

إن قيل : فاسم الوجود لهذه العشرة ، بالاشتراك ، أو بالتواطؤ ؟
قلنا : لا بالاشتراك ، ولا بالتواطؤ .

وقد طرأ ظانون أنه بالاشتراك ، وأن العرض لا يشارك الجوهر في وجود - وفي نسخة : في الوجود - بل لا معنى لوجود الجوهر إلا نفس الجوهر ، ولا لوجود الكمية إلا نفس الكمية .

وإنما الوجود اسم واحد يتناول مختلفات لا تشارك - وفي نسخة : لا تشارك - البهة في المعنى ، كلفظ (العين) لسمياتها - وفي نسخة : لسمياتها - وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما : أن قولنا (الجوهر موجود) كلام مفيد مفهوم . ولو كان وجود الجوهر ، عين الجوهر ، لكان قولنا (الجوهر موجود) - وفي نسخة بدون عبارة : قولنا (الجوهر موجود) - كقولنا : (أباهر جوهر)

وإذا قلنا : (الفعل والانفعال ليسا بموجودين) ربما يصدق في بعض الأحوال . وقولنا (الفعل والانفعال ليسا بفعل وانفعال) لا يصدق قط .

فلو كان قولنا (موجود) هو كقولنا : (فعل) كان قولنا (الفعل ليس بموجود) كقولنا (الفعل ليس بفعل)

والثاني : أن العقل قاض بأن القسمة لا تزيد في كل شيء على اثنين ؛ إذ يقال : (الشيء إما أن يكون موجوداً ، أو معدوماً)

فإن لم يكن للوجود معنى سوى هذه العشرة ، فلا تكون القسمة محصورة في اثنين ، بل لا يكون هذا الكلام مفهوماً .

بل ينبغي أن يقال : الشيء :

إما جوهر . وإما كيفية . وإما كمية . إلى بقية العشرة . فتكون القسمة عشرة . لا اثنين .

وهذا يظهر بما ذكرناه من قبل من أن (الأنية) التي هي عبارة عن الوجود عبر (الماهية) ولذلك يجوز أن يقال :

ما الذي حمل الخلوة موجودة ؟

وما الذي حمل السواد في الحيز موجوداً ؟

ولا يجوز أن يقال :

ما الذي جعل السواد لوناً ؟

وما الذي جعله سواداً ؟

وبعرف تغاير (الآية) و (الماهية) بإشارة العقل ، لا بإشارة الحس ، كما

يعرف تغاير الصورة ، والميل .

ورد قيل : إن صح هذا ، فليكن متواطئاً ، أعني اسم الوجود على العشرة .

فيل : إنما أطلق اسم المتواطئ على ما يتناول مسمياته تناولاً واحداً

من غير تفاوت .

ومن غير تقدم وتأخر — وفي نسخة « ولا تأخر » —

كالحيوانية للإنسان والقمرس .

والإنسانية لزيد وعمرو .

إذ ليس أحدهما أولى من الآخر — وفي نسخة « إذ ليس لأحدهما أولى من

الآخر » —

ولا هو أقدم لأحدهما من الآخر — وفي نسخة « ولا هو في أحدهما أقدم من

الآخر » —

والوجود يثبت للجواهر أولاً ، وللكمية ، والكيفية ، وبواسطة ، ولبقية الأهراس

بواسطة .

فقد تطرق إليه التقدم والتأخر .

وأما التفاوت : فهو أن وجود السواد ، وهو هيئة قارة ، ليس كوجود الحركة ،

والتغير ، والزمان ؛ إذ لا ثبات — وفي نسخة « ولا ثبات » بدل « إذ لا ثبات » —

ولا قرار لها ، بل وجود الحركة ، والزمان ، والميل ، أضعف من وجود غيره .

فإن هذه العشرة اتفقت في الوجود من وجه ، واختلفت من وجه ، فكان ^(١)

بين المتواطئ والمشتبك ، فلذلك سمى هذا الجنس من الاسم (اسماً مشككاً) أو يسمى

(منفقاً)

(١) يعني (العشرة) .

فلذا قد ثبت - وفي نسخة « ظهر » - أن الوجود عرضي للأشياء كلها
والماهيات - وفي نسخة « فالماهيات » - يعرض لها الوجود بطله ؛ إذ ليس
الوجود لها من ذاتها ، وكل ما ليس من ذات الشيء ، فهو له بطله .
ولذلك وفي نسخة « وكذلك » - كانت القطعة الأولى ، وجوداً بلا ماهية ،
زائدة ، كما سيأتي .

فليس الوجود إذن جنساً لشيء من الماهيات .
والعرض أيضاً بالإضافة إلى النسخة هو كذلك ؛ لأن لكل واحدة منها ماهية
في ذاتها . وعرضيتها هي لها بالنسبة إلى محلها . فاسم العرضية لها يلزاه إضافتها إلى
محلها ، لا يلزاه ماهياتها - وفي نسخة « ماهيتها » -
ولذلك يمكن أن نتصور بعضها ، ونشكك في أنها أعراض ، أم لا ، ولا يمكن
أن نتصور النوع ، ونشكك في وجود الجنس له ؛ إذ لا يتصور الإنسان - وفي نسخة
إذ لا يتصور أن يتصور الإنسان » - السواد ، ويشك في كونه لوناً ، أو القرس ويشك
في كونه جسماً ، أو حيواناً .

وكنا لفظ الواحد ، وإن كان له عموم كلفظ الوجود فليس ذاتياً لشيء .
- وفي نسخة « بشيء » - من الماهيات .
فالوجود ، والعرض ، والوحدة ، ليست - وفي نسخة « ليس » - جنساً ولا
فصلاً لشيء من الماهيات العشر ، البتة .

فلذا قد قسمنا الموجود :

إلى جوهري وجوهري
والجوهري إلى أربعة أقسام .

والعرض إلى تسعة أقسام :
 ونسبنا بعض آحاد التسمية .
 ودللنا على أنها أعراض .
 فلنرجع إلى تقسيمات آخر الموجود .

فصل ثمانية

الموجود ينقسم إلى :

وَجَزْئِي .

كُلِّي

أما حقيقتيهما فقد ذكرناها في أول المنطق ، ونذكر الآن :

ولاحقتهما .

أحكامهما

وهي أربعة :

الأول : أن المعنى المسمى كلياً ، وجوده في الأذهان ، لا في الأعيان .

ولما سمع قوم قولنا^(١) .

إن كل إنسان فهو واحد في الإنسانية .

وأن كل سواد فهو واحد في السوادية .

ظنوا أن السواد الكلي معنى واحد موجود :

والإنسان الكلي معنى واحد موجود — وفي نسخة بدون عبارة — والإنسان إلى ...

موجود —

(١) كان الأنسب بالنزول ، وهو يذكر ما في هذا الكتاب على حدة الفلاسفة ، كما سرح بذلك أول الكتاب ، أو لا يستعمل مثل هذه العبارات ، فأبنا توهم أن المؤلف يعبر عن أفكار بلويز بها وذلك ، وهم قوم ظنوا أن النزول أحد هذا الكتاب ، تمييزاً عن أفكار بلويز بصحتها .
 والأمر الذي لا ينبغي أن يغيب عن ذهن القارئ أن كل هذا الذي يحكيه النزول من الفلاسفة ، ليس النزول حل مختلف معهم فيه ، فهو إذا عرض لما يعتقد خصمهم عرضاً قوياً ، لا عن قصد منه أن يفرق في العرض بين ما يوافقهم فيه ، وما يخالفهم ، ولكن لأن حكاية ما يؤمن المرء بصحته ، ناعلة طابعاً غير ذلك الذي يأخذه ، يحكيه المرء وهو لا يؤمن بصحته ، لا يختلف درجة التخصس في العرض التي لا بد أن تتأثر بدرجة مبررات الصحة ، فيما يؤمن به ، ودرجة مبررات الرقوى فيما لا يؤمن به .

والنفس الكل معنى واحد بالعدد . موجود في ^(١) أشخاص متعددة . كالآب الواحد لعدد من البنين . والشمس الواحدة لعدد من البقاع .

وهو خطأ محض ؛ إذ لو كانت نفس واحدة بالعدد ، هي بعينها تزيد ، وهي

(١) قوله : (موجود في أشخاص متعددة) يظهر أن معناه (موجود واحد لأشخاص متعددة) كما يفيد مثال الأب الواحدة لعدد من البنين ، والشمس الواحدة لعدد من البقاع ، وهذا أقوى من كبر ليريد ، شبه بنظرية المثل التي ترى من أفلاطون .

وأما وجود الكل ، لا على هذا الوجه ، فلا يتكرر الفلاسفة الذين يصورون الفناء أنكارهم في هذا التكذيب لوطلة لرد على ما وراء مستحقاً لقد عليه بها ، في كتابه (نهج الفلاسفة) يدان على ذلك قول ابن سينا في الإشارات أولى الخط الرابع ص ٢٣٥ طبع دار المعارف

(اهتم أنه قد يغلب على أرواح الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما يتناهى الحس بجوهره للموجود وجوده ، محال ، وأن لا يتخصص بمكان ، أو وضع بزمان ، كالجسم ، أو بسب ما هو فيه ، كأحوال الجسم ، فلا حظ له من الوجود .

وأنت وعاقل لك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتلحق به بطول قوله هؤلاء ؛ لأنك - ومن يستحق أن يتخاطب - تعلم أن هذه الموضوعات قد يقع عليها اسم واحد ، لا على سبيل الاشتراك العرفي ؛ بل بحسب معنى واحد ، مثل اسم الإنسان ؛ فإنك لا تفكر في أن يفرقه على زيد وعمر ، بمعنى واحد ، موجود ؛ لذلك المعنى الموحدة لا يتصور :

وما أن يكون بحيث يتناهى الحس ، أو لا يكون فإن كان بعيداً من أن يتناهى الحس ، فقد أخرج القضية ، من الموضوعات ، ما ليس بمحسوس ، وهذا أصعب .

وإن كان محسوساً ، فله لا محالة وضع ، وزمن ، وقياس معين ، وكيف معين ، لا يتأقأ أنه محسوس ، بل ولا أن يتقبل إلا كذلك .

فإن كل محسوس ، وكل متقبل ، فإنه يتخصص لا محالة ، بل هو من هذه الأحوال . وإذا كان كذلك ، لم يمكن ملاحظاً لما ليس بمثل تلك الحال ، فلم يكن متولداً على كبرير متقبلين في تلك الحال .

إذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة ، بل من - حيث حقيقته الإسمية - التي لا تتغلب لها الكثرة ، غير محسوس ، بل متقبل صرف وكذلك الحال في كل كمال (. ويقول : يصير اثنين الطوبى .

(والشيخ به - على فساد قول الخالف - بوجود الطبائع المتولدة من الموضوعات لا من حيث من عامة أو خاصة ؛ بل من حيث هي مجردة عن القواني للفرقة ، من الآين ، والوضع ، والكم ، والتكبير مثلا ، كالإنسان من حيث هو إنسان ، الذي هو جزء من زيد ، أو من هذا الإنسان ، بل كل إنسان محسوس ، وهو الإنسان المتصل على الأشخاص ؛ فإنه من حيث هو متكامل ، موجود في الخارج) .

بعينها لعمرو ، وكان زيد عالماً . وعمرو جاهلاً : لزم أن تكون النفس الواحدة عالمة وحيدة . بأمرو واحد ، في حالة واحدة . وهو محال . ولو كان الحيوان الكل موجوداً واحداً في شخص . لكان ذلك الواحد بعينه ، مائياً وطائراً ، أو مائياً وبرجطين ويأربع . وهو محال . ولكن الكل وجوده في الأذهان^(١) .

ومعناه . أن الذهن يقبل صورة الإنسان لا محالة - وفي نسخة : يقبل لا محالة صورة الإنسان - وحقيقته بمشاهدة شخص واحد يسبق إليه . فلو رأى بعد ذلك إنساناً غيره - وفي نسخة : فلو رأى إنساناً بعد ذلك غيره - لم يتجدد فيه أثر ، بل يبقى على ما كان - وفي نسخة : لم يتجدد فيه أثر ، بل يبقى فيه أثر ، بل يبقى على ما كان - وكذا إذا رأى ثالثاً ، ورابعاً .

ويكون النفس الحاصل في الذهن أولاً من زيد ، نسبتة إلى كل إنسان في عالم الله تعالى واحدة ، فإن أشخاص الإنسان لا تختلف في حد الإنسانية البتة . فلو - وفي نسخة : ولو - رأى بعد ذلك سبعا حصلت - وفي نسخة : حصل - فيه ماهية أخرى ، ونفس يخالف الأول .

فالحاصل من شخص زيد هو صورة شخصية في الذهن . ومعنى كونه كلياً أن نسبتة إلى كل شخص كائن من الناس ، وما سيكون ، وما كان ، واحدة ، وأن أي واحد - وفي نسخة : واحدة - سبق - وفي نسخة : يسبق - إلى الذهن ، حصل منه هذا النفس ، وأن الآخر بعده لا يزيد عليه .

ومثاله . إذا فرغت خواتم - وفي نسخة : خواتيم - على النفس الواحد ، ووضع واحد على شعبة فحصلت منه - وفي نسخة : بدوئ مجارة منه - صورة فلو وضعت الثانية والثالثة ، على ذلك الموضع ، بعينه - وفي نسخة : بعينه - لم يتغير النفس الأول ، ولم يتأثر الكل .

(١) فائدة هنا بما اقتاده من تصور أي سيبا والطوسي في الحاشية ص ١٧٤ . وظاهر هذا أنه تصوير لما يروى عن أرسطو من أن الكل موجود في الذهن فقط ، والذي يستفاد من شرح الطوسي لا ينسب - إلى منشاء في الحاشية كتماً - أنه موجود في الخارج ضمن الأفراد

والجانب طين الرأيين يوجد رأى الفلاسفة الذي يرى وجود الكل في الخارج استقلالا

يقال : النقش الذي في الشمعة هو نقش كلي ، أى هو نقش كل الخواتم -
 وفي نسخة ، هو نقش كل الخواتم - بمعنى أنه يطابق الكل مطابقة واحدة ،
 فلا - وفي نسخة ، ولا - يتميز بعضها بالنسبة إليه عن بعض -
 فهذا مقول .

فأما - وفي نسخة ، وأما - أن يفرض نقش واحد بعينه : هو في خاتم الذهب
 وفي خاتم الفضة وفي خاتم الحديد - وفي نسخة ، وفي خاتم الحديد ، وفي خاتم
 الفضة - فهذا محال ، إلا أن يقال : هو واحد بالنوع .
 وأما بالعدد ، فنقش كل خاتم غير نقش الآخر .
 ثم - وفي نسخة ، لكم - تأثيراتها في الشمعة تأثير واحد ، والنقش الحاصل
 من جميعها في الشمع واحد .

فهكذا ينبغي أن يفهم انطباع حدود الأشياء في الدهن ، ومعنى
 كليها - وفي نسخة ، كليته -

فلذا الكلي ، من حيث إنه كلي ، موجود في الأذهان لا في الأعيان ، فليس في
 الموجود - وفي نسخة ، وجود - الخارج إنسان كلي .
 وأما حقيقة الإنسانية فهي موجودة - وفي نسخة ، موجودة - في الأعيان
 والأذهان جميعاً^{١١} .

(١) هكذا يفرد النزاع - أو في معنى أصبح : من يمكن عنهم النزاع هذا الرأي - بين الكل
 من حيث إنه كلي ، فيقول : إنه موجود في الأذهان ، لا في الأعيان ، وبين الحقيقة بهذا : إنها موجودة
 في الأذهان والأعيان ساً
 ويفسر النزاع بوجود الكل في الدهن - رغم إنه من حيث وجوده في الدهن هو صورة قطعية ، كما
 يصرح النزاع عنه - بأن نسبته إلى كل شخص من كان ، هي من كائن . ومن يكون واحدة لا
 تختلف

ويجمل النزاع الموجود في الخارج غير كلي . مع أن الذي في الخارج إذا عُدَّ النظر من موارد ،
 كما نسب النظر من موارد الصورة الذهنية ، كان صورة تطابق ما في جميع الأفراد بعد صرف النظر
 من موارد هؤلاء الأفراد

ومع ذلك أن الصورة الذهنية ، هي من حيث وجودها الفصحى ، صورة جزئية في واقع الأمر ، واعتبارها
 كلية ، راجع إلى صرف النظر عن شخصاتها الذهنية ، لكن هذا الاعتبار يمكن تطبيقه على الصورة
 الخارجية ، فاعتبارها جزئية دون ما في الدهن يمكن لا يبرر .

الحكم الثاني

إن الكلى لا يجوز أن يكون له جزئيات كثيرة . ما لم يتميز كل حزنى عن الآخر ، بفصل أو عرض . فإن لم يفرض إلا مجرد الكل من غير أمر زائد يضاف إليه لم يتصور فيه التعدد والتخصص .

فالسودان — وفي نسخة « كالسودان » — فى محل واحد ، فى حالة واحدة ، محال . بل السواد المطلق بصير اثنين . بأن يكون بين الاثنين — وفي نسخة « اثنين » — تغاير لا محالة .

إما فى المثل ، كسودابين فى محلين .

أو فى الزمان . وفي نسخة « الزمانين » — كسودابين فى محل واحد ، فى زمانين . وأما إذا اتحد المثل والزمان ، لم يتصور التعدد .

وكذا لا يتصور إنسانان ، إلا أن يفارق أحدهما الآخر بمعنى يزيد على مجرد الإنسانية الكلية ، من مكان أو صفة ، أو غيرهما — وفي نسخة « وغيره » — لأنه لو لم يكن بينهما مغايرة بوجه ، وكنا اثنين ، بل لكان أن يقال ، لكل إنسان : إنه إنسانان ، بل خمسة ، بل عشرة ، ولم — وفي نسخة « ولا » — يتميز عدد عن عدد .

وكذا فى كل سواد .

وهو ظاهر الإحالة .

وليكن — وفي نسخة « ولكن » — : برهانه أنه إذا فرض فى محل واحد سوادان ، حتى قبل ذلك السواد ، وهذا السواد ، وتميز — وفي نسخة « تميز » بدون « الزاوية العاطفة » — كل واحد منهما — وفي نسخة بدون عبارة « منها » — عن الآخر ، فقولنا ، لذلك

« ومن المراتل يعنى : (الحقيقة) التى يقول بها إلهام موجودة فى الخارج والله من هو الصورة مع ملاحظة تشخصيتها لنفسه حين تكون موجودة فى النفس ، وتشخصاتها الخارجية حين تكون موجودة فى الخارج ، وإد حقيقة الإنسانية موجودة فى ريد الموجد فى الخارج ، وصورة زيد موجودة أيضاً فى النفس

السواد بعينه : إنه سواد ، وأنه هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - ذلك السواد بعينه ، هل هما - وفي نسخة بدون عبارة « هل هما » - واحد ، أم لا ؟
فإن كان واحداً ، حتى - في نسخة بدون كلمة « حتى » - كان معنى قولنا :
هو ذلك السواد بعينه .

فإذن كل ما قلنا له - وفي نسخة « فإذن كل ما قلنا » - إنه سواد ، فقد قلنا : إنه ذلك السواد بعينه .

فإذن السواد الذي فرض آخر - وفي نسخة « للآخر » - هو أيضاً ذلك السواد بعينه

فليس ثم - وفي نسخة « ثم » - تعدد

وإن كان تحت قولنا : هو ذلك السواد بعينه معنى يزيد على ما تحت قولنا : سواد ، فقد انضاف إلى السوادية أمر زائد لا محالة ، فصار غير الآخر بالمغايرة في ذلك المعنى الذي انضاف إليه ، وظهر - وفي نسخة بدون عبارة « وظهر » - أنه يستحيل أن تعدد جزئيات كل - وفي نسخة « كل » - واحد إلا بأن ينضاف إلى الكل أمر زائد : إما فصل ، وإما عرض .

فإن كانت العلة الأولى واحدة مجردة ، لا تركيب فيها بفصل ، وعرض ، فلا يتصور فيها اثنتيية البتة ^(١) .

الحكم الثالث

إن الفصل لا يدخل في حقيقة الجنس ، وماهية المعنى للكل العام البتة . وإنما يدخل في وجوده . والوجود غير الماهية .

بيانه : أن الإنسانية لا تدخل لما في حقيقة الحيوانية ، بل حقيقة الحيوانية بكاملها ، تثبت في العقل دون الإنسانية ، والفرسية ، واثار الفصل ، لا كالجسمية ، فإنها لو غابت عن الذهن ، بطلت ماهية الحيوانية عن الذهن .

ولو كانت الإنسانية شرطاً لتكون الحيوانية حيوانية ، كما كانت الجسمية شرطاً لها ، لما كانت الحيوانية ثابتة للفرس فإنه ليس بإنسان ، كما ليست الحيوانية ثابتة لما ليس بجسم ، والحيوانية للفرس — وفي نسخة بدون عبارة — فإنه ليس . . . إلى قوله : للفرس — كاملة — كما للإنسان .

فلا مدخل إذن للفصل في ماهيات المعاني الكلية .

نعم ما مدخل في صيرورة المعنى الكل موجوداً ، حاصلاً ، إذ لا يكون الحيوان موجوداً ، إلا أن يكون فرساً ، أو إنساناً ، أو غيره . ويكون الحيوان حيواناً ، دون الفرسية والإنسانية .

والوجود فخر ، والماهية غير كما سبق .

وإذا ثبت هذا في الفصل . فهو في العرض أظهر لا بحالة — وفي نسخة لا بحالة أظهر — فإن الإنسانية إذا لم تدخل في حقيقة الحيوانية ، فبأن لا يدخل الطول والياصر — وفي نسخة الطول والعرض — — أولى .

الحكم الرابع

أن كل عرضي للشيء فهو معلل ، وعلة
اما ذات الموضوع ، كالحركة إلى أسفل الحجر ، والتبريد - وفي نسخة
« والتبريد » - الماء .

وإما مخرج من ذاته ، كالسخونة للماء ، والحركة إلى فوق للحجر .
وإنما قلنا ذلك ، لأن هذا العرض للذات :
إما أن يكون معللا .

أو لم يكن معللا .

فإن لم يكن معللا ، فهو إذن موجود بذاته : وكل موجود بذاته فلا يتعلم بعلم
غيره ، ولا يشترط وجود غيره لوجوده
والعرض يحتاج في الوجود إلى ما هو عرض له لا محالة ، فلا يكون موجوداً بذاته ،
فيكون معللا .

ثم علة لا تغلو :

إما أن تكون في ذات الموضوع

أو خارجة - وفي نسخة « خارجاً » - عنه .

وهذا قسم حاصر لا محالة ، فكان برهاناً .

وكيفما كان السبب إما داخلاً في الموضوع ، أو خارجاً عنه - وفي نسخة بدون
عبارة « منه » - فلا بد أن - وفي نسخة « وأن » - يكون وجوده حاصلًا أولاً ، متى
يكون سبباً لغيره - وفي نسخة « بغيره » - ولذلك يستحيل أن تكون الماهية سبباً
لوجود نفسها .

فكل ماهية لها وجود قائم عليها ، فعلته غير الماهية : إذ العلة لا بد وأن تكون
موجودة ، حتى توجب لغيرها - وفي نسخة « لغيره » - وجوداً ، والماهية قبل الوجود
لا تكون موجودة - وفي نسخة « موجود » - فكيف تكون علة للوجود - وفي نسخة
« الوجود » -

فيلزم^(١) من هذا أنه إن كان في الوجود ما ليس بمعلول ، فلا تكون
أنيته غير ماهيته ، بل تكون الأنية ، هي الماهية ؛ إذ لو كان غيرها لكان عرضياً
لها ، ولكان معللاً بأمر سوى الماهية ، فيكون معلولاً ، وقد فرضنا أنه غير معلول -
وفي نسخة « معلول » - وهذا محال .

إذن قيل : المعنى الكلل للجزئيات ، قد يكون نوعياً ، كالإنسان لزيد وعمره ،
وقد يكون جنسياً ، كالحيوان للإنسان والفرس ، فبم يدرك الفرق ؟ وبم يعلم أن
هذا الكل هو النوعي الذي لا يقبل الانقسام إلا بالأعراض ، أو أنه هو الجنس
الذي يقبل الانقسام بالفصول الذاتية ؟
ليقال : كل ما عرض عليك من الكليات ، فأردت أن تقديره موجوداً حاصلاً ،
معيناً .

وافترضت - وفي نسخة « افترضت » - في تقديره إلى أن تضعيف إليه معنى غير
عرضي ، فهو جنسي .

وإن لم تنظر إلا إلى العرضي ، فهو نوعي .

فكان إدراك التفارقة بين النوعي والجنسي ، موقفاً على إدراك التفارقة ، بين
الذاتي والعرضي كما سبق - وفي نسخة بدون عبارة « كما سبق » -

مثاله : أنه إذا قيل لك : أربعة ، أو خمسة ، لم تنظر في تقدير وجود الأربعة ،
إلا أن تضعيف إليها كونهاً جزئياً^(٢) ، أو فرساً ، أو إنساناً .

وهذه الأمور عرضية للأربعة ، بل الأعداد - وفي نسخة « الأعداد » -
ولمست ذاتية فيه - وفي نسخة « فيها » -

فلذا ذكرنا أن معنى الذاتي ما لا يتم المعنى الذي له في الفهم - وفي نسخة « ما
لا يتم الذي المعنى ذاتي له في الفهم » - إلا بفهم الذاتي أولاً .

وأنت في فهم الأربعة لا تنظر إلى أن يحطر بياض الجوز ، والفرس ، وغيره ،
من المحدودات .

وإذا قيل لك عددٌ ، لم يمكنك أن تفرض للعدد - وفي نسخة « العدد » -

(١) دليل عرضي على عدم ريادة وجود الواجب على ملحقته .

(٢) من به الصنف من المعلوم الذي يتوكل كالجوز - وما أشبهه .

موجوداً حاصلًا ، بل يتقاضى الطبع أن يعلم أنه أى عدد هو : وهو الموجود . وفي نسخة « أى عدد هو الموجود » - خمسة ، أو عشرة ، أو غيرهما . فإذا صار خمسة لم يعتبر بعده إلى شيء سوى تنوع المعداد ، به - وفي نسخة « المعدادية » - وهو عرضي بالإصافة إلى العدد ، لا ككونه خمسة ؛ فإنه ليس زائداً على المعدادية ، عارضاً ، طارئاً عليها ، بل هو حاصل عددية هذا العدد .

وهذه المعاني هي حلية في النفس ، وربما يفسر طلبها من عبارات المستعملة في شرحها ، حتى نوجب فيها تعديلاً . فليكن الالتفات إلى المعنى ، لا إلى اللفظ - وفي نسخة « اللمعة » - فهذا حكم الكل .

قصة ثالثة

الموجود

الموجود ينقسم إلى واحد ، وكثير . فلنذكر أقسام الواحد ، والكثير ، ولواحقهما .

فأما - وفي نسخة « أما » - الواحد : فإنه يطلق حقيقة وعجلاً .

والواحد بالحقيقة ، هو الجزئي المميز ، ولكنه على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : وهي الحفظة الحقة هو الجزئي - وفي نسخة « المرتبة الأولى : هي

الجزئي » - الواحد الذي لا كثرة فيه . لا بالقوة ، ولا بالفعل .

ودلك كالنقطة : وذات الباري جلت قدرته . فإنه ليس بنفسها بالفعل ، ولا هو قابل له ، فهو خال عن الكثرة بالوجود والإمكان ، وقوة والفعل ، فهو الواحد الحق .

الثانية . الواحد بالاتصال وهو الذي لا كثرة فيه بالفعل ، ولكن فيه

كثرة بالقوة ، أى هو قابل للكثرة ، كما إذا قلنا - وفي نسخة « قيل لنا » - هذا الخط واحد أو اثنان ، وهذا الجسم واحد أو جسمان . فإن كان فيه انقطاع حكماً بالنسبة ، وإن كان واحداً بالاتصال على سبيل التشابه . قلنا : هو خط واحد ، وجسم واحد . وما واحد ، إذ ليس فيه كثرة واتصال بالفعل . إلا أنه قابل للكثرة ، فمن

هذا الوجه ربما يظن - وفي نسخة « فربما يظن من هذا الوجه » - أنه ليجزى الواحد حقيقة ، لأن القوة القريبة من الفعل - وفي نسخة « بالفعل » بدل « من الفعل » - يظن أنه بالفعل ، وإلا فهو بالحقيقة واحد - وفي نسخة « واحدة » - وإما الكثرة منه بالقوة

الثالثة : أن يكون واحداً بتوحد - وفي نسخة « لنوع » - من الارتباط ، وفيه كثرة بالفعل ، كالسرير الواحد ، والشخص الواحد المركب من أجزاء مختلفة - وفي نسخة « مخالفة » - تركيب - وفي نسخة « تركيب » - أجزاء الإنسان من اللحم والعظم - وفي نسخة « من العظم واللحم » - والعروق - وفي نسخة « والعروق » - فهذا - وفي نسخة « وهذا » - واحد ، إذ يقال - وفي نسخة « ويقال » - سرير واحد ، وإنسان واحد ، وفيه كثرة حاصلة بالفعل ، باعتبار الأجزاء ، لا كالماء الواحد ، والجسم الواحد المشابه ، فينبين الرتبين فرق .

هذا - وفي نسخة « وهذا » - في الجزئ الذي اسم الواحد عليه حقيقة .

أما المحجاز : فهو إطلاق اسم الواحد على أشياء كثيرة ، لانفراجها تحت كل واحد ، وذلك خمسة :

الأول : الاتحاد بالجنس ، كقولك : الإنسان والفرس واحد بالحيوانية .

الثاني : اتحاد النوع ، كقولك : زيد وعمرو واحد بالإنسانية .

الثالث : الاتحاد بالعرض ، كما يقال : الثلج والكافور واحد بالبياض - وفي نسخة « بالبياضية » -

الرابع : في النسبة - وفي نسخة « الاتحاد في النسبة » - كقولك : نسبة الملك إلى المدينة ، ونسبة النفس إلى البدن ، واحدة .

الخامس في الموضوع . كقولك في السكر : إنه أبيض وحلو ، فنقول : الأبيض والحلو واحد . أي موضوعهما واحد . فصار الواحد مطلقاً على ثمانية معان

ثم الاتحاد في العرض : ينقسم بانقسام الأعراف .

فإن كان اتحاداً في عرض الكمية ، فيقال له : المساواة .
 وإن كان في الكيفية ، فيقال - وفي نسخة « يقال » - له المشابهة .
 وإن كان بالوضع ، فيقال - وفي نسخة « يقال » - له الموازة .
 وإن كان بالخاصية ، فيقال - وفي نسخة « يقال » - له المماثلة .
 وبهما عرفت أن الواحد يطلق على ثمانية أوجه ، فالكثير في مقابله أيضاً - وفي
 نسخة « والكثير أيضاً في مقابله » - يتعدد بتعدد لا محالة .

ومن لواحق الواحد : المهر هو ، فإن الشيء إن كان واحداً في نفسه ، واختلف
 لفظه أو نسبه ، فيقال : هو هو ، كما يقال : اليت هو الأسد . ويقال : زيد
 هو ابن عمرو .

وأما لواحق الكثرة : فالغيرية ، والخلاف ، والتقابل ، وكذا التشابه والتوازي ،
 والتساوي ، والمقابل ، فإن ذلك لا يعقل إلا في اثنين أو أكثر منه ، فهو - وفي
 نسخة « فهي » - من لواحق الكثرة .

ولا بد من بيان أقسام التقابل وهي أربعة :

أحدها : تقابل الثني والإثبات ، كقولك : إنسان ، لا إنسان

والثاني : تقابل الإضافة .

كالكاتب والابن

والصديق والصديق .

إذ أحدهما يقابل الآخر .

والثالث : تقابل العدم والملكية كما بين الحركة والسكون .

والرابع : تقابل الضدين كالحرارة والبرودة .

والفرق بين الضد والعدم أن يقال : العدم هو عبارة عن عدم الشيء عن
 الموضوع فقط ، لا عن وجود شيء آخر ، فالسكون عبارة عن عدم الحركة . ولو
 قدر زوال السواد ، دون حصول لون آخر ، لكان هذا عدماً . فأما إذا حصل حمرة
 أو بياض ، فهنا وجود زائد على عدم السواد .

فالعلم هو انتفاء ذلك الشيء فقط .

والضد هو موجود حصل مع انتفاء الشيء .

ولذلك يقال : إن السبب الواحد لا يصلح للضدين ، بل لا بد للضدين من

سببين .

وأما الملكة والعدم فيهما واحد ، وذلك الواحد إن حضر أوجب الملكة ، وإن غاب أو عدم . أوجب العدم .

فعلة العدم ، هو عدم علة الوجود .

فعلة السكون هو عدم علة الحركة .

وأما تقابل المضاف : فخاصيته أن كل واحد يعلم بالقياس إلى الآخر - وفي

نسخة « بقياس الآخر » - لا كالحرارة فإنها معلومة دون القياس إلى البرودة ، ولا كالحركة - وفي نسخة « ولا كالحرارة » فإنها معلومة دون القياس إلى السكون .

وأما تقابل الثني والإيجاب : فيفارق الضد والعدم ، في أنه إنما يكون في القول ،

ويعم كل شيء .

وأما اسم الضد فلا يقع إلا على ما موضوعه وموضوع ضده واحد ، ولا يكفي هذا حتى يكون بحيث لا يجتمعان ، ويتعاقبان ، ويكون بينهما غاية الخلاف ، كالسواد والبياض . لا كالسواد والخمرة ، فإن الخمرة كأنها لون سالك من البياض إلى السواد فهو بينهما ، وليس على أقصى البعد منه .

وربما يكون بين الضدين وسائل كثيرة ، بعضها - وفي نسخة « بعضها » - أقرب إلى أحد الطرفين من البعض ، وربما لا يكون - وفي نسخة « وربما يكون » - بينهما واسطة .

فإذن الضد يشارك الضد في الموضوع . وكذا الملكة والعدم .

وهذا غير واجب في السلب والإيجاب .

وربما يكون بينهما مشاركة في الجنس . كالدكورة والأنوثة ، فإنهما لا يتواردان على شخص واحد .

وربما يغلط فيوضع الجنس ويؤخذ في المعنى الذي تحته . ويقرن به فصل أو حاصة ، فيوضع له اسم إثباتي ، فيظن أنه ضد ، كما يقال : العدد ينقسم إلى زوج وفرد .

ويظهر أنهما متضادان ، وهو غلط ؛ إذ ليس الموضوع واحداً ؛ إذ الزوج قط لا يكون فرداً . والعدد الموضوع لهذا لا يكون موضوعاً لذلك — وفي نسخة « لذلك » — بل بينهما تقابل التثني والإثبات .

فإن معنى الزوج أنه متقسم — وفي نسخة « يتقسم » — بمساويين .

ومعنى الفرد أنه لا يتقسم بمساويين .

وقولنا : لا يتقسم ، في محض ، ولكن وضع له اسم الفرد بإزاء الزوج فيظهر أنه مقابل كالفرد .

فإن قيل : وهل يميز أن يكون للشيء الواحد أكثر من ضد واحد ؟

قيل : مهما كان الضد عبارة عن المتعاقبين على موضوع واحد ، بشرط أن يكون بينهما غاية الاختلاف ، فيلزم على هذا الاصطلاح أن لا يكون الضد إلا واحداً ؛ لأن الذي — وفي نسخة « الواحد » بدل « الذي » — في أقصى رتب البعد ، يكون واحداً — وفي نسخة ، « يختلف كلمة » واحداً ، — لا محالة

قسمة رابعة

الموجود ينقسم :

إلى ما هو متقدم وإلى ما هو متأخر

والتقدم والتأخر أيضاً من الأعراس الذاتية للوجود .

ويقال للمتقدم : إنه قبل .

وللتأخر : إنه بعد .

ويقال : إن الله تعالى قبل العالم .

والقيلة تطلق على خمسة أوجه ؛ إذ التقدم — وفي نسخة « المتقدم » — ينقسم إلى

حسة أقسام :

الأول : وهو الأظهر ، التقدم — وفي نسخة « المتقدم » — بالزمان ، وكان اسم

قبل له حقيق في اللغة .

والثاني : التقدم — وفي نسخة « المتقدم » — بالمرتبة :

إما بالوضع كقولك : بغداد قبل الكوفة ، إذا قصدت - وفي نسخة : قصد - مكة من خراسان ، وهذا الصف قبل هذا الصف ، بمعنى أنه أقرب إلى الغاية المنسوبة إليه من القبلية لغيرها - وفي نسخة : أو غيرها -

وإما بالطبع كقولك - وفي نسخة : كقولنا - الحيوانية قبل الإنسانية ، والجسمية قبل الحيوانية إذا ابتدأنا من جهة الأعم .

بخاصية هذا أنه يغلب إذا أخذت من جانب الآخر - وفي نسخة : آخر - فإن أخذت الاعتبار من جانب الأنخص أولاً ، صارت - وفي نسخة : صار - الحيوانية قبل الجسمية .

وإن أخذت الاعتبار من مكة صارت الكوفة قبل بغداد .

والثالث : التقدم - وفي نسخة : المتقدم - بالشرف كقولنا : أبو بكر ثم عمر رضي الله عنهما ، فإن - وفي نسخة : وإن - أبا بكر قبل سائر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، بالشرف والتفضل

والرابع : التقدم - وفي نسخة : المتقدم - بالطبع ، وهو الذي لا يرتفع بارتفاع المتقدم عليه ويرتفع المتقدم عليه بارتفاعه ، فلذلك نقول : الواحد قبل الاثنين فإنه لو قلر عدم الواحد في العالم ، لزم - وفي نسخة : يلزم - عدم الاثنين ، إذ كل اثنين فهو واحد وواحد ، وإن قلر عدم الاثنين لم يلزم عدم الواحد .

وقولك : الواحد قبل الاثنين لا نمنى به تقدماً زمانياً ، بل يجوز أن يكون مع الاثنين ، وتمثل قبيلته مع ذلك .

والخامس : التقدم - وفي نسخة : المتقدم - بالنفات ، وهو ^(١) الذي وجوده مع غيره ، ولكن وجود ذلك الغير به ، وليس وجوده بذلك الغير .

وذلك كتقدم العلة على المعلوم ، وكتقدم حركة اليد على حركة الخاتم ، فإنه يستحسن أن يقال : تحركت اليد فتحرك الخاتم ، ولا يستحسن أن يقال : تحرك الخاتم فتحركت - وفي نسخة : فتحرك - اليد .

(١) هذا الصريف يحمل النسخة التي تبصر : (التقدم) بدل (التقدم) أصح ، ننابل

و (الفاء) للتعقيب ، ومعلوم أنهما معاً في الزمان . ولكن هذه القبلية بالعلية والإيجاب .

قسمة خامسة

الموجود ينقسم إلى

وسبب

سبب

أى :

ومعلول

علة

— وفي نسخة : أى معلول وعلة —

وكل شيء له وجود في نفسه ، لا عن وجود شيء آخر معلوم ، وذلك المعلوم لا وجود له إلا بالشيء ، فلنما يسمى ذلك الشيء علة ذلك المعلوم — وفي نسخة : المعلول — وذلك الشيء المعلوم معلول ذلك الشيء .

وكل ما هو حاصل من أجزاء ، فلا يكون وجود الجزء بسبب وجود الجملة ، بل وجود الجملة بسبب وجود الأجزاء ، واجتماعها .

ل (السكتنجين) ليس علة السكر ، بل السكر علة (السكتنجين) إذ به يحصل السكتنجين ،

وهنا فيها يتقدم الجزء على جملة بالزمان ، ظاهر .

لأن كانوا لا يفرقان في الزمان ، كالبد بالإضافة إلى الإنسان ، فهو أيضاً كذلك . فإذا كل ما هو جزء الجملة — وفي نسخة : العلة — فهو علة الجملة .
فالعلة تنقسم :

إلى ما يكون جزءاً من ذات المعلول .

وإلى ما يكون خارجاً .

والذى هو جزء من المعلول ينقسم :

إلى ما لا يلزم بوجوده وجود المعلول ، كالخشب للكرسى .

وإلى ما يلزم عند تقدير وجوده ، ذات المعلول ، كصورة الكرسي ، فلنما إذا

فرضت موجودة ، كان الكرسي لا محالة موجوداً ، لا كالحشب . مع أن الكرسي محلة ، لا يتقوم وجوده إلا باجتماع الصورة والحشب .

فما نسبت إلى المعلول نسبة الحشب إلى الكرسي ، يسمى علة عنصرية وما نسبت به نسبة الصورة . يسمى علة صورية .

وأما الخارج : فينقسم :

إلى ما منه الشيء ، كالنجار للكرسي . ويسمى علة فاعلية ، وكذلك الأب للإبن ، والنار للحرارة .

وإلى ما لأجله الشيء ، وليس منه ، ويسمى علة تمامية وخالقة ، وهو كالاستئذان ، البيت ، والصلوح للجلوس ، للكرسي .

ومن خاصية العلة الفاعلية أن سائر العلل بها ^(١) تصير علة ، فإنه ما لم تشمل صورة الكرسي المستند للجلوس ، والحاجة إلى الجلوس ، في نفس النجار ، لا يصير هو فاعلاً ، ولا يصير الحشب عنصر الكرسي ، ولا تحمل فيه الصورة . فالفاعلية حيث وجدت في جملة الملل ، هي علة الملل .

والعلة الفاعلية : إما أن تفعل بالطبع كالنار تحرق ، والشمس تنور .

وإما أن يكون - وفي نسخة - ويكون فعلها - بالإرادة كالإنسان يمشي . وكل فاعل له في الفعل غرض ، فيجب أن لا يكون وجود ذلك الغرض وعدمه له بمثابة واحدة ؛ إذ الغرض عبارة عما يجعل وجود الفعل أولى بالفاعل - وفي نسخة - بالفاعل أولى - من عدمه . فإن لم يكن كذلك لم يسم غرضاً ^(٢) ، فإن ما كان - وفي نسخة - فأما ما - وجوده وعدمه بمثابة واحدة في حق الفاعل ، لم يكن اختيار وجوده على عدمه لفائدة - وفي نسخة - بفائدة - وغرض . وكل ما هو كذلك فلا يكون غرضاً .

ويبقى السؤال في أنه لم اختر الوجود على عدم ؟ ولا يتقطع إلا بذكر

(١) الضمير (يا) يعود إلى العلة الفاعلية ، أي العلة الفاعلية هي السبب في تصيير ما ذكر معها من الأمور الثلاثة ، خلافاً كما يتيقن قوله : (فإنه ما لم يشمل . . إلخ) .

(٢) هذا هو تحديد معنى الغرض . ومن هذا التحديد يتضح السر في فهم الغرض في أمثال انه

الفرض . ولا غرض إلا ما يحتمل وجود الفعل في حق الفاعل أول من العلم ، فإن لم يكن أولى سوى ^(١) الوجود والعلم فيستحيل الميل إلى أحدهما .

وكل ما له غرض ، فهو ناقص ، لأن حصول ذلك الفرض هو خير له من لا حصوله ، فله إذن - وفي نسخة « فإذن له » - شيء في نفسه من الخيارات مفقود ويحصل له بالفعل فيكمل - وفي نسخة « فيكمل » - بحصوله ، فلا يكون كاملاً بنفسه - وفي نسخة « ببقائه » - دون ذلك .

ويقول الفائل : إنه يفعل لا فائدة ترجع إليه ، بل إلى غيره ، فخطأ ، إذ يقال : حصول الفائدة لغيره - وفي نسخة « بغيره » - هل هو في حقه أول من لا حصوله ؟ فإن كانت إفادته أول وألحق به ، فقد استفاد في نفسه بإفادة غيره ، ما ^(٢) هو أولى به وألحق ، فكان - وفي نسخة « وكان » - متفكراً عنه ^(٣) قبله ، فكان ناقصاً . وإن لم يكن له في الإفادة فائدة يرجع السؤال : بأنه لم أفاد ؟ رجوعاً لا يحصى عنه

فإذن كل فاعل له غرض ، فالفرض - وفي نسخة « والفرض » - مكمل له ، ومزيل - وفي نسخة « ومزيل » - نقصاً كان فيه بالكمال الحاصل بحصوله . فإن كان في الإمكان ذات يلزم منه المعلوم لذاته من حيث إن ذاته ذات يفيض منه وجود غيره ، لا محالة من غير غرض ، فهذه الفاعلية - وفي نسخة « لهذه العلة الفاعلية » - أعلى وأجل من الفاعلية بفرض واختيار ^(٤) .

(١) كذا في الأصول والمواد « سوى » .

(٢) (ما) أي من اسم موصولة ، وإضافة مفعولاً لقوله (استفاد) أي عند استفاد الفاعل في نفسه - من طريق إفادته غيره - ما هو أول به وألحق .

(٣) الضمير قد (عنه) راجع إلى (ما) الموصولة في قوله (ما هو أول به وألحق) والضمير في قوله (قبله) راجع إلى (الإفادة) أي فكان الفاعل متفكراً عما هو أول به وألحق ، قبل تسبيل الفائدة الراجعة إلى غيره .

(٤) حقيقة تخلص الفلاسفة من المشكلة - فإدام الفعل للفرض نقصاً ، كما هو واضح من أبيان المذكور ، وما دام الفعل لفرض يصاحب الاختيار ، فقد تخلص الفلاسفة من الفرض والاختيار كليهما ، فنعوا ما افترضوا والاختيار ، وقد شنع عليهم خصوصاً من جهة نفي الاختيار ، لأن الفاعل بدون اختيار ماض بالإيجاب ، والإيجاب ناقص .

أما المتكلمون فقد تنصروا ما افترض ، فوافقوا الفلاسفة في ذلك ، ولكنهم ألبسوا له الاختيار ، فكيف أمكن إثبات الاختيار مع نفي الفرض ؟ -

وكل ^(١) ما لم يكن فاعلا ، فصار فاعلا ، فلا بد وأن يكون لطريان أمر
وتحدده - وفي نسخة « وتجدد » - من شرط ، أو طبع ، أو إرادة ، أو غرض ،
أو قلوة ، أو حال ، أية حال شئت .

والإيمان أحوال الفاعل كما كان ، ولم يتجدد أمر لاني ذاته ، ولا خارجاً من
ذاته ، إلى الآن - وفي نسخة « وإلى الآن » - لم يكن وجود الفعل منه أول به من
العدم ، بل كان العدم هو المستمر ، والأحوال كما كانت ، فيلزم أن يستمر العلم .
فإن - وفي نسخة « وإن » - كان العدم قبل هذا مستمراً ، لأنه لم يكن مرجح
للوجود عليه ، والآن فقد وجد فينبغي أن يكون سببه هو حصول المرجح .

وإن كان لم يتجدد مرجح ، وانقضى المرجح كما كان ، استمر العدم بالضرورة
كما كان ، وسيأتي زيادة شرح لهذا .
وبما لا بد من ذكره : أن العلة تنقسم :

إلى علة بالذات .

وإلى علة بالعرض .

وتسمى - وفي نسخة « وتسمى » - العلة بالعرض ، علة مجاز - وفي نسخة
« بمجاز » - محض . وهو الذي لم يحصل المعلول به بل بشيئه ، ولكن ذلك الغير لم يتبأ له
إيجاب المعلول إلا عنده ، كما أن رافع الصناد من تحت السقف ، يسمى
هادماً للسقف ، وهو مجاز ، لأن علة سقوط السقف كونه ثقيلًا ، إلا أنه كان
منعها عن فعله بالصناد ، لرافع الصناد مكته من الفعل فضل فعله .

وكذا يقال : السقمونيا يبرد بمعنى أنه يزيل الصفراء المانعة للطبيعة من التبريد ،
ليكون المبرد هو الطبع ، ولكن بعد زوال المانع ، فتكون - وفي نسخة « وتكون » -
السقمونيا علة لإزالة الصفراء ، لآلة البرودة الحاصلة بعد زوالها بالطبيعة .

هكذا يواجه كل فريق جانباً مختلفاً من المشكلة فتتبع الطريقة التي يواجه بها المشكلة ١ ١ ١
وما سبق يمكن اعتباره دليلاً مستقوماً على قدم العالم ، لأن في الفرض يتطرح في الاختيار ، وفي
الاختيار من الفاعل ، يحصل ذاته - لا إرادته - هي القوة الفعل . وما قامت الذات هي العلة ، فكلاً
كانت الذات موجودة كان الفعل معها ، فإذا كانت الذات قديمة ، كان الفعل قديماً .

(١) هذا دليل آخر على إثبات قدم العالم ، ولكنه دليل خلف ، لا دليل مستقيم ، وهذا هو
الذي ذكره كتاب « تهافت الفلاسفة » .

قسمة سادسة

الموجود ينقسم :

إلى متناه وغير متناه

وغير المتناهى يقال على أربعة أوجه :

اثنان منها محالان لا يوجدان - وفي نسخة بدون عبارة « لا يوجدان » - واثنان منها دل القياس على وجودهما .

أحدهما : أن يقال - وفي نسخة « إذ يقال » بدل « أحدهما » أن يقال « - حركة الفلك لا نهاية لها ، أى لا أول لها ، وهذا قد دل عليه القياس - وفي نسخة بدون كلمة « القياس » -

وثانيها ^(١) : أن يقال - وفي نسخة « ويقال » بدل « وثانيها » أن يقال « - النفوس الإنسانية المتفارقة للأبدان أيضاً لا نهاية لها .

وهذا أيضاً لازم بالضرورة على نفي النهاية عن الزمان ، وحركة الفلك ، أعنى نفي الأولية .

وثالثها - وفي نسخة « ولثالث » - أن يقال : الأجسام لا نهاية لها ، أو الأبعاد لا نهاية لها ، من فوق ، ومن تحت - وفي نسخة « وتحت » - وهذا محال . ورابعها : وفي نسخة « والرابع » - أن يقال : العلل لا نهاية لها ، حتى يكون للشيء علة ، ولعلته علة ثم لا ينشئ - وفي نسخة « ولا ينشئ » - إلى علة أولى لا علة لها . وهذا أيضاً محال .

والضبط فيه : أن كل عدد فرضت آحاده موجودة معاً ، وله ترتيب بالطبع وتقدم وتأخر ، فوجود ما لا نهاية له منه محال ، كمال لا نهاية لها - وفي نسخة بدون عبارة « كمال لا نهاية لها » - لأن الترتيب - وفي نسخة « الترتيب » - بين العلة والمعلول ضرورى طبعى ، إن وضع بطل كونه علة ، وكذلك الأجسام والأبعاد ، فإنها أيضاً مترتبة ، أى بعضها قبل البعض بالضرورة ، إذا ابتدئ من جاب ، إلا أنه يترتب - وفي نسخة « ترتب » - بالوضع ، لا بالطبع ، كما سبق الفرق بينهما في

(١) كذا في الأصل وصوابه أن يقال (وثانيهما) أي يقال (أحدهما) بدل (أحدهما) .

أقسام التقدم والتأخر .

فأما - وفي نسخة « وأما » - ما وجد فيه أحد المعنيين ، دون الآخر ، ففى النهاية عنه لا يستحيل ، كحركة القللك ، فإن هذا نزتياً وتعاقياً ، ولكن لا وجود لجميع أجزائها فى حالة واحدة .

فإذا - وفي نسخة « فإن » - قيل : حركة القللك لا نهاية لها ، لم يمن به - وفي نسخة « بها » - فى النهاية عن حركات هى - وفي نسخة بدون كلمة « هى » - موجودة بل فانية معدومة .

وكذلك النفوس البشرية المقارفة للأبدان بالموت ، يجوز فى النهاية عن أعدادها ، وإن كانت موجودة معاً ، إذ ليس فيها ترتيب بالطبع ، بحيث لو قدر ارتفاعه بطل كونها - وفي نسخة « كونه » - نفوساً ، إذ ليس بعضها هلة للبعض ، ولكنها موجودة معاً ، من غير تقدم وتأخر فى الطبع والوضع . وفي نسخة « فى الوضع والطبع » - وإنما يتعطل التقدم والتأخر فى زمان حدوثها .

أما ذواتها فن - وفي نسخة « من » - حيث إنها ذوات ونفوس ، لا ترتيب فيها التنة ، بل هى متساوية فى الوجود ، بخلاف الأعداد والأجسام ، والعللة والمعلول . فأما إمكان نفوس لا نهاية لها ، وحركة لا أول لها ، فسبأنا ما ذكر فى أدلها .

وأما استحالة نفي النهاية

عن الأجسام والأبعاد - وفي نسخة « عن الأبعاد » - وماله ترتيب بالوضع أو الطبع - وفي نسخة « بالطبع أو الوضع » - فذكره - وفي نسخة « فذكر » - الآن

أما استحالة نفي النهاية عن الأبعاد ، فتمتد بدليلين :

أحدهما : أنا لو فرضنا خط (ح د) بلا نهاية فى جهة (د) وحركنا خط (ا ب) فى دائرته - وفي نسخة « دائرتها » - إلى جهة (ح) من حط (د ح) حتى صار فى موازته ، كان هذا تحريكاً ممكناً بالضرورة .

فإن حركناه عن الموازاة إلى جهة القرب منه ، فلا بد وإن تسلمت نقطة منه ،

هي أول قطع المسامطة ، ثم بعد ذلك تسامت بقية النقط ، إلى أن ترجع عن
- وفي نسخة « من » - المسامطة ، بالانتهاء إلى الموازاة من الجانب الآخر ، وذلك
بحال .

لأنه إن قدر ميل إليه عن الموازاة ، من غير مسامطة ، فهو بحال .
والمسامطة بحال ؛ لأن المسامطة تقع أولاً على أول نقطة ، وليس على الخط الذي
لا ينتهي نقطة ، هي أول .

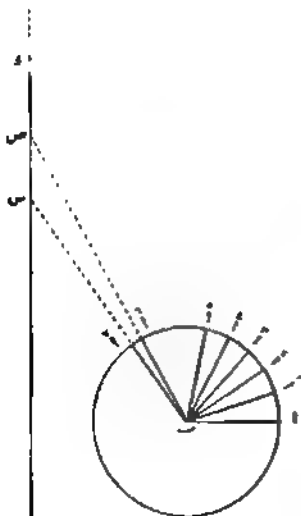
وكل نقطة فرصت للمسامطة أولاً ، فلا بد وأن تكون قد تسامت ما قبلها ،
قبل المسامطة لها بالضرورة . فلا تسامتها ما لم تسامت ما لا نهاية له . ثم لا يكون فيها
أول نقطة ، هي نقطة - وفي نسخة « نقط » - المسامطة . وهو بحال .
وهذا برهان قاطع عتسقي ^(١) في استحالة إثبات أبعاد بلا نهاية - وفي نسخة

(١) إن هذا البرهان الذي هو في نظر صاحبه « برهان ديماسي يفتني للثبوت » هو في نظري دون
ذلك ، وقيل أن أغرض نقدي له - ذلك التفتد الذي لا أعلم أن أحداً سبقني إليه - أهدأ أولاً بلشرح البرهان
شرحاً يوضحه بالقول والرسم معاً ، لأقول :

ننظر أن الخط (د - د) لا ينتهي من
جهة (د) وأن هناك خطاً آخر هو (أ ب) يمثل
قطر الدائرة (ب) وأن الخط (أ ب) يلمح وضماً
محدوداً ، بنسبة لخط (د - د) بحيث لو امتد
لأحدث بالالتقاء معه زاوية قائمتين . ثم ننظر من
أن الخط (أ ب) تحركت داخل الدائرة تحركات
مختلفة بحيث تأخذ النقطة (أ) موقفي هذه
التحركات الأوضاع (أ) و (أ١) و (أ٢)
و (أ٣) و (أ٤) و (أ٥) و (أ٦) و (أ٧) كما هو
واضح في الشكل .

إذا فرضنا أن الخط (أ ب) قد تحرك حتى
أخذ الوضع (أ٦) الذي به يكون موازياً لخط
(د - د) كما سنرى ذلك أن الخط (أ٦) مهما
امتد سواء في اتجاه (أ) أو في اتجاه (ب)
لا يمكن أن يلتقي مع الخط (د - د) كما هو شأن
الموازيين

إذا تحرك الخط (أ ب) بعد ذلك بحيث
يميل النقطة (أ) نحو الخط (د - د) وتلقطه



ولا نهاية لها - سواء فرضت الملاء أو الخلاء - وفي نسخة « سواء فرضي الخلاء والملاء » .

الوضع (٧١) فإن امتداد الخط (ب ٧١) .

وما أن يلتقي مع نقطة من الخط (د ح) أو لا يلتقي .

ومحال أن لا يلتقي ؛ لأن الخطيين اللذين لا يلتقيان هما المتوازيان . وقد فرضنا أن الأمر (ب ٧١) ليس موردًا للخط (د ح) ولكنه مائل نحو من جهة (٧١) فلا بد أن يلتقي معه في نقطة .
ولم فرض أن هذه النقطة هي (س) .

وبما أن القرض أن الخط (د ح) غير متناه من جهة (د) فلا يمكن أن تكون النقطة (س) هي طرف له من الجهة التي لا تنتهي . ومعنى ذلك أن امتداد الخط (ب ١) يمكن أن يلتقي مع الخط (د ح) في نقطة أعلى من نقطة (س) مثل نقطة (ص) إذا أخذ الخط (ب ١) الوضع (ب ١) وهكذا إذا أخذ وضعًا آخر بين (ب ١) وبين (ب ١) لائق مع الخط (د ح) في نقطة أعلى من (س) .

وهكذا كتبنا أقرب الخط (أ ب) من الوضع (ب ١) لائق مع الخط (د ح) في نقطة أعلى من الجهة التي لا تنتهي ، فإذا وصل الخط (أ ب) إلى وضع أشد الأوضاع قربًا من الوضع (ب ١) .
لئلا أن يلتقي مع الخط (د ح) في نقطة

أو لا يلتقي

ومحال أن لا يلتقي لأنه منحرف عن الموازية

رإد التقي في نقطة

وسلخصنا (م) فإما أن تكون النقطة (م) هي أول الخط (د ح) من الجهة التي لا تنتهي .
أو لا تكون .

فإن كانت أول نقطة فيه ، فقد ثبت أن ما لا ينشأ منه ، وهو غلط محال .

وإن لم تكن النقطة (م) أول نقطة في الخط (د ح) من الجهة التي لا تنتهي - والمفروض أنها قد حصدت - من وضع السط (أ ب) هو أقرب الأوضاع من (ب ١) الذي فيه يكون (ب) ر (د ح) متوازيين ... معنى ذلك أن الخط (أ ب) لا يمكن أن يلتقي مع الخط (د ح) في نقطة أعلى من النقطة (م) لأن ذلك منحرف على أن يتحرك الخط (أ ب) حركة أخرى تجعله أقرب إلى الوضع (ب ١) ، وهو الآن ، وقد فرضنا أنه في الوضع الذي التقي فيه بالخط (د ح) عند النقطة (م) كان في أشد أوضاعه قربًا من وضع الموازي الذي هو (ب ١) .

ومعنى ذلك مرة أخرى أن الخط الموازي لخط آخر ، حين يتحرف عن الموازية لربحه مائلًا نحوه فإنه يساكنه في نقطة معينة ، مع عدم مساكنته له في النقاط التي تملأها ، وهو محال لأن البؤا الأهل يصنع مع هذا الخط «مثل زاوية أصغر من الزاوية التي تحتها تلك النقطة المعنية» ، والخط حين يتحرك ليسمح زاوية كبيرة منه يصنع في أثناء تحركه لاصنع هذه الزاوية الكبيرة ، زوايا أصغر منه في محاذ تحركه الواقع قبل نهاية هذه الزاوية الكبيرة

وواضح مما تقدم أن الدليل يتركز في أنه :

ما أن يلتقي امتداد الخط (ب ١) حين يميل أقل ميل عن وضع الموازية لسط (د ح) في نقطة هي

الدليل الثاني : هو - وفي نسخة

وهو - أنه إن أمكن خط بلا نهاية

فليكن ذلك خط (ا ب)

أول نقطة الخط (- د) .

وإذا أمكن يمتد مع نقطة ليست أول نقطة ، ولا يمكن التقاطع مع نقطة أصل منها
ومحال أن يمتد مع في نقطة هي أول نقطة ، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون هناك أول ، فلا أول له .
ومحال أيضاً أن يمتد مع في نقطة ، مع عدم إمكان التقاطع مع في نقطة أصل منها ، لأن الالتقاء
مع النقطة الأخرى ضرورة لا بد منها قبل الالتقاء مع النقطة الأولى ، ما دمتنا أخذنا البدء من الوضع
المؤبد ، ثم «تصفا» به بالحركة إلى الأوضاع الأخرى ، لأن النقطة الأصل تصنع زاوية أقل من الزاوية
التي تصنعها النقطة الأولى ، والخط الذي يتحرك ليصنع زاوية كبيرة ، يمتد في مجال تحركه زوايا عدة
أسغر من تلك الزاوية الكبيرة .

وبنفس الطريقة يمكن - من وجهة نظر أصحاب هذا الدليل - أن الهمزة (- د) من الخط (- د)
أيضاً متناهية . وبذلك يتم لأصحاب هذا الدليل تنافي البطل في جميع الجهات . وهذا هو معنى قولهم : العالم
متناهي الهمزة ، أي في كل جهة من جهاته .

• • •

هذا هو الدليل ، وإليك الآن مقده .

لست أشك في أنك الآن أيها القارئ قد لفطنت - من خلال هذا الشرح الواضح للذهن - إلى نقطة
الضعف في الدليل . فهو مبني على التسليم بوجود الجزء الذي لا يتجزأ ، ومن غريب الأمر أن الفيلسوف
الذي يجري هذا الدليل على أساسه ، لا يعترف بوجود الجزء الذي لا يتجزأ .

وإليك بيان أن الدليل قائم على التسليم بوجود الجزء الذي لا يتجزأ . لقد قلنا إنه إذا تحرك الخط
(ب ا) بدءاً من مال من وضع الموائدة ، نحو الخط (- د) أقل حركة ممكنة :

لماذا أم يمتد مع الخط (- د) في أول نقطة فيه من ناحيته التي لا تنفصل ، وإما أن يافتق مع في
نقطة ليست أول نقطة فيه ، مع عدم إمكان أن يمتد مع في نقطة أصل منها .

• • •

ثم قلنا : إن كلا الأمرين محال .

غير أن حكم باستحالة الأمرين لا يتم إلا بناء على أن الخط (ب ا) قد تحرك أنش حركة ممكنة
نحو الخط (- د) مثلاً من الموائدة ، وإلا قلنا جوراً بوجود أوضاع غير متناهية بين الوضع (ب ا)
وبين الوضع (ب ا) امتنع أن يقال : إن امتداد الخط (ب ا) قد يصل إلى وضع يمكن أقرب الأوضاع
إلى (ب ا) وفي هذا الوضع يكون امتداد الخط (ب ا) ملتصقاً مع الخط (- د) في نقطة معينة ،
ولا يمكن الإشارة مع في نقطة أصل منها ، ضرورة قولنا : إن الخط (ب ا) أخذ وضعاً هو أقرب الأوضاع
إلى (ب ا) .

أما إذا عينا أن يكون هناك وضع للخط (ب ا) هو أقرب الأوضاع إلى (ب ا) ضرورة أنه
ما من وضع إلا وهناك وضع أصغر منه ، لم يصح قولنا : إن امتداد الخط (ب ا) سيقترن مع الخط (- د)

ولا نهاية له في جهة (ب) ونشير إلى نقطة (د ز) بـ -- وفي تسعة نقطة وزده . فإن كان من (د) إلى (ب) متناهماً ، فإذا أزيد عليه (ز د) كان (ز ب) متناهماً .

وإن كان من (د) إلى (ب) غير متناه ؛ فإن أطبقنا بالوهم (د ب) على (ر ب)

فما أن يمتدا معاً في جهة (ب) بلا تفاوت ^{١١} ، وهو محال ؛ إذ يكون الأقل في نقطة معينة ، ولا يمكن التنازه منه في نقطة أعلى منها .

وهذا دام أن كل جزء هو قابل للتجزئة ، في كل نقطة نفرض موضع التقاء لامتداد الخط (ب أ) مع الخط (د ب) في الإسكان أن يقع على الإنثناء في نقطة أعلى منها . وإذا كان الخط (د ب) غير متناه من جهة (د) ففي ذلك أنه كل نقطة نفرضها فيه من هذه الجهة ، فهناك نقطة بل نقط أعلى منها .

فهاثل يقال ؛ إن كل وضع نفرضه الخط (ب أ) بين الوسيين (ب أ) و (ب أ) فهناك وضع بل أوضاع أقل منه .

وباعتناء هذا بذلك ، يقال ؛ إن كل نقطة التقاء لامتداد الخط (ب أ) ، الخط (د ب) من ناحية (د) التي لا تنهاى ، يمكن وجود نقطة التقاء أصلها إلى ما لا نهاية ، فخلعت الاستحالة التي رتبها الدليل من جهة أنها تصل إلى نقطة التقاء ، لا يمكن وجود نقطة التقاء أصلها .

• • •

وبعد . . . فليس معنى إفساد دليل تنهاى الأبعاد ، إثبات تنافها ، بل الأمر عند هذه المرحلة ، لا يزيده من حد التعقيد في المسألة ، حتى يرد دليل جديد صحيح يفهم تنهاى الأبعاد ، أو يصحح هذا الدليل الذي طعننا نحن في صحته ، أو يقام من الجهة الأخرى دليل على عدم تنهاى الأبعاد . أما قبل أن يفعل شيء من ذلك ، فاللازم هو التعقيد .

عل أن لا ينبغي أن يسارع إلى تفويتها الهائل ، فإن الفلاسفة دلوأ أنهم رأوا بعد هذا الدليل لإثبات تنهاى الأبعاد ، فظنوا ما عساه يكون .

(١) في هذا الدليل ضعف ؛ ذلك قوله (فلما أن يمتدا معاً في جهة واحدة بلا تفاوت) يفترض أن في الإسكان سرقة حال الخط (د ب) و (ز ب) من حيث الامتداد معاً ، إلى النهاية أو إلى غير النهاية . وهذا لا يتعارض غير صحيح ؛ لأنه ما دام الخطان (د ب) و (ز ب) غير متساويين من جهة (ب) حين تطبيق طرفيهما من جهة (د) و (ز) بمسما على بعض ، فحرف يتطلب التطبيق حركة لا نهاية له ، ما دام الطرفين غير متساويين ، قيل أن تصل إلى حد تحكم فيه مساواة الطرفين ، أو بزيادة أحدهما على الآخر .

وكل ما يتصوره الفهم في هذه الحال ، أنه عند محاولة وضع نقطة (ز) على نقطة (د) صوف يتطلب الأمر

إما أن يذهب الخط (د ب) ليتحرك حتى يمكن وضع نقطة (د) على نقطة (ز) =

ساوياً للأكثر ، فإن (د ب) أقل من (ز ب) .
 وإن قصر (د ب) عن (ز ب) وانقطع دونه ، وبقي (ز ب) مستمرا ،
 فقد تنهى (د ب) في مقطعه من جهة (ب) .
 و (ز ب) ليس يزيد عليه إلا بمقدار (ز د) - وفي نسخة ر ب -
 المتناهي .
 وما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه .
 فإذا (ز ب) متناه بالضرورة .

• • •

وأما استحالة علل لا نهاية لها : أنها إذا فرضت مترتبة ، بحيث يكون بعضها علة
 للبعض ، فلا بد وأن تنتهي إلى علة ليست بمعلولة ، وهي طرف ، فتناهي .
 فإن - وفي نسخة و إن - كانت لا تنتهي إلى طرف ، بل تتأدى ، فلا شك
 في أن جملة تلك العلل ، التي لا نهاية لها ، حاصلة في الوجود ، من حيث هي
 جملة ، موجودة معا .
 فلا - وفي نسخة و ولا - تخلو تلك الجملة ، من حيث هي جملة :
 إما أن تكون ممكنة معلولة .
 أو واجبة .

وباطل أن تكون واجبة ، لأن الجملة حصلت بآحاد معلولة . والخاص بالمعلول
 لا يكون واجبا ، فلا بد وأن تكون معلولة - وفي نسخة و فلا بد وأن يكون معلولا -
 فنضطر إلى علة خارجة عن تلك الجملة ، فإن كل ما هو من تلك الآحاد ، فقد
 أخذناه - وفي نسخة و أخذناها - في الجملة ، وثبت الحكم على الجملة

١٠٠ - وإما أن يستمر الخط (ر ب) بمقدار الزيادة فيه من (د ب) حتى يكثر ويصح نقطة (د) من
 نقطه (ر) .

وله لا يمكن الجذب ، لأنه يقتضي أن يتحرك كل جزء في الخط (د ب) من مكانه ، بآخذ يكونا
 آخر ، وحركة أجزائه لا تنتهي فتطلب زماناً لا ينتهي ، فتتوقف محازاة النقطتين (ر) و (د) بهضمهما
 بعض ، على انقضاء زمان لا ينتهي وانقضاء ما لا يشأى ، يبقى تنامي ما لا ينتهي ، وهو محال .
 وأما استمرار الخط (ز ب) بمقدار الزيادة فيه ، حتى بمقدار (ز د) فهو يجمع أن هذا آخر
 المستمرحي سوف يتحرك حركة لا نهاية لها ، قيل أن يعرف أن الطرفين متساويان أو غير متساويين
 وهذا الدين هو المعروف بمرهان التطبيق ، ولم يسلم من كلام كثير قيل حوله .

المستوعبة للآحاد ، بأنها معلولة . فافتضرت إلى علة خارجة ليست بمعلولة ، فتكون طرفاً لا محالة ، ويصير متاهياً .

فهذا قول - وفي نسخة - « فهذا هو القول » - في المتاهي ، وعبر المتاهي .

قسمة سابعة

الموجود ينقسم :

إلى ما هو بالقوة .

وإلى ما هو بالفعل .

ولفظ (القوة) و (الفعل) يطلق على وجوه مختلفة لا حاجة بنا إلا إلى بعضها .

أما القوة ، فنقسم :

إلى قوة الفعل

وإلى قوة الانفعال

أما قوة الفعل : فهي عبارة عن المعنى الذي به يتبأ الفاعل لكونه فاعلاً ،

كالحرارة للبار في فعل التسخين .

وأما قوة الانفعال : فنمى به المعنى الذي به - وفي نسخة بدون عبارة - به -

يستند القابل للانفعال ، كاللين والزوجة - وفي نسخة « والقدوة » - في الشمع ،

لقبول الانتفاش والتشكلات .

وتقابل القوة الفعل - وفي نسخة « بالفعل » - على وجه آخر : لأن كل موجود

حاصل بالحقيقة ، يقال له - وفي نسخة بدون عبارة - له - : إنه بالفعل .

وليس المراد به ما قلناه - وفي نسخة « ما قلنا » - من الفعل : فإنه يقال :

إن ذت المبدأ ، أكرول بالفعل من كل وجه ، وليس فيه شيء بالقوة .

والفعل بالمعنى الأول في حقه محال ، ولكن معناه الموجود المحصل ، والقوة التي

تقابل هذا الفعل هي - وفي نسخة « هو » - عبارة عن إمكان وجود الشيء قبل

وجوده . فما دام غير موجود ، فيقال : إنه بالقوة ، ويتسامح - وفي نسخة « وربما

يتسامح » - فيقال : هو موجود بالقوة ، وتسميته موجوداً مجاز ، كما يقال . الحمر

مسكر . والإسكار في الخمر ، وهي في اللبن موجود بالقوة ، وهو مجاز ، فإنه ليس مسكراً ، ولكن لتكون الإسكار ممكن الحصول — وفي نسخة « للحصول » — به سمى مسكراً — وفي نسخة بدون كلمة « مسكراً » — بالقوة ، كما — وفي نسخة « وكذا » يقال في الجسم الواحد : إنه متقسم . أي الانقسام فيه بالقوة ، وإلا فلا انقسام فيه بالحقيقة ، قبل فعل التقسيم وإيجاده بقطع الجسم ، والتعريق بين أجزائه .

• • •

ونتم — وفي نسخة « ونتم » — هذه القصة بذكر حكيمين :
الأول : حكم هذه القوة الأخيرة ، التي ترجع إلى إمكان الوجود ، أنها تستلزم عللاً ومادة تكون فيه .

ويلزم منه أن كل حادث فبقته مادة ، فلا يمكن أن تكون المادة الأولى حادثة ، بل قديمة ؛ لأن كل حادث فهو قبل الحادث بالقوة ، أي هو قبل الحادث يمكن الحادث ، فإمكان الحادث سابق على الحادث ، فلا يخلو هذا الإمكان :

إما أن يكون شيئاً حاصلًا .

أو عبارة عن لا شيء .

فإن كان عبارة عن لا شيء ، فليس لهذا الحادث إذن إمكان ؛ فإذا لا يمكن أن يكون ، فإذا هو ممتنع أن يكون .

ولو كان ممتنعاً أن يكون ، لم يكن قط . وهذا محال .

فإذا ثبت أن الإمكان أمر حاصل ، قصى العقل به ، فلا يخلو .

إما أن يكون قائماً بنفسه جوهراً .

وإما أن يكون مستنداً لموضوع .

وباطل أن يقال : الإمكان جوهر قائم بنفسه ؛ لأنه وصف مضاف إلى ما هو إمكانه ، فلا — وفي نسخة « لا » — يحل قيامه بنفسه ، موجب لا محالة أن يكون له موضوع ، فيرجع — وفي نسخة « ويرجع » — حاصل الإمكان إلى وصف المحل مقبول التغير .

كما يقال : هذا الصبي ممكن له أن يتعلم ، فيكون العلم ممكناً لهذا الصبي
وهذه النطفة يمكن - وفي نسخة « ممكن » - فيها أن تصبح إنساناً ، فيكون إمكان
وجود الإنسانية وصفاً في النطفة .

وهذا الهواء يمكن أن يصير ماء .

أما إذا فرض حادث من غير أن تسبقه مادة ، فلا يكون لقولك : إن الحادث
ممكن الحدوث ، قبل الحدوث ، معنى ، لأن الإمكان وصف يستدعي موجوداً يقوم به .
والشيء قبل وجوده لا يكون محلاً لوصف - وفي نسخة « لوصف » -

لإمكان - وفي نسخة « وإمكان » - كل حادث في مادته ، وقوة حدوثه في
هله . وهو المعنى بقولنا : إنه موجود بالقوة . كما يقال - وفي نسخة « تقول » - :
العلم موجود في الصبي بالقوة .

والنحل موجود في الثواة بالقوة .

والقوة :

قد تكون قريبة .

وقد تكون بعيدة .

فالنطفة إنسان بالقوة القريبة .

والتراب إنسان بالقوة البعيدة ، إذ لا يصير إنساناً إلا بعد أن يتردد في أطوار
كثيرة .

• • •

الحكم الثاني : قوة - وفي نسخة « وقوة » - القمل تنقسم إلى ما هو - وفي
« نسخة - تنقسم إلى قسمين » :

الأول : ما هو - على القمل ، لا على قبيضه ، كقوة النار على الاحتراق -
وفي نسخة « الإحراق » - لا على علم الاحتراق

والثانية : ما هو على القمل وتركه ، كقوة الإنسان على الحركة والسكون .

والأول : تسمى (قوة طبيعية)

والثانية : (قوة إرادية) - وفي نسخة بقول كلمة « قوة » -

وهذه القوة الثانية ، مهما انضافت إليها الإرادة التامة ، ولم يكن ثم مانع ، كان حصول الفعل منها - وفي نسخة « منها » - لازماً بالطبع ، كما يلزم من القوة الأولى - فإن القدرة إذا حصلت ، وتمت الإرادة ، انفكت عن التميل والتردد ، بل صارت جلومة ، ثم لم يحصل الفعل ، فلا يكون ذلك إلا لمانع .
ومهما التفت القوة العقلية بالقوة الانفعالية ، وكل واحد ^(١) من القوتين تامة ، كان الانفعال حاصلًا بالضرورة .

وبالجملة : فكل علة ، فإنما يلزم معلولها ، على سبيل الوجوب .
وما لم يجب وجود المعلول عن علته لا يوجد ، فإنه ما دام ممكناً أن لا يحصل ، لعدم حصول جميع شروط العلة ، فلا يحصل .
فإذا تمت شروط العلة تعين حصول المعلول ، واستحال أن لا يحصل ، لأن الموجب إذا حضر ، ولم يحضر الموجب ، وتأخر ، فلا يكون ذلك إلا لفقد في طبيعته ، إن كان بالطبع ، أو في إرادته ، إن كان بالإرادة ، أو لعدم ذاته ، إن كان فعله لذاته - وفي نسخة « بالذات » -
وما دام يجوز أن لا يحصل منه الموجب ، فهو ليس علة بالفعل ، بل - وفي نسخة « إلا » بدل « بل » - بالقوة . ولا بد من أمر جديد يخرج عن القوة إلى الفعل . فإذا حضر ذلك الأمر ، صار الخروج إلى الفعل واجباً .

قسمة ثالثة

الموجود ينقسم :

إلى واجب وإلى ممكن

ونعني به أن كل موجود :

فإنما أن يتعلق وجوده بغير ذاته ، بحيث لو قدر عدم ذلك الغير ، لانعدم ذاته كما أن الكرسي يتعلق وجوده بالخشب ، والتجار ، وحاجة الجُلوس ، والصورة .
فلو قدر عدم واحد من هذه الأربعة - وفي نسخة « الأربع » - لزم بالضرورة عدم الكرسي .

(١) كذا في الأصلين ، والأول (واحدة) .

وأما أن لا يتعلق وجود - وفي نسخة بدون كلمة « وجود » - ذاته ، بغيره
النته ، بل لو قدر عدم كل غير له ، لم يلزم عدمه . بل ذاته كاف لذاته
وقد اصطلاح على تسمية الأول (ممكناً)

وعلى تسمية الثاني (واجباً)

فقول : كل ما وجوده من ذاته لا من غيره . فهو واجب .

وما ليس له وجود بذاته .

فإما أن يكون ممكناً بنفسه . فيستحيل وجوده أبداً .

وإما أن يكون ممكناً في ذاته

فالواجب : هو الضروري الوجود .

والحال هو الضروري لعدم .

والممكن هو الذات الذي - وفي نسخة « التي » - لا يلزم ضرورة وجوده ،

ولا عدمه - وفي نسخة « في وجودها ، ولا عدمها » -

ولكن كل ممكن في ذاته :

إد كان له وجود ، فوجوده بغيره لا محالة ؛ إذ لو كان بذاته ، لكان واجباً ،

لا ممكناً . وله مع ذلك الغير ثلاث اعتبارات .

أحدها : أن يعتبر وجود ذلك الغير الذي هو علة . فيكون واجباً ؛ إذ ظهر من

قل أن وجود المعلوم واجب عند وجود العلة

وثانيها : - وفي نسخة بدون عبارة « وثانيها » - إن - وفي نسخة « وإن » -

اعتبر عدم العلة فهو ممتنع ؛ لأنه لو وجد لكان موجوداً بذاته بلا علة - وفي نسخة

« لا بعلة » - فيكون واجباً .

وثالثها ^(١) - وإن لم يلضت إلى اعتبار علة ، وجوداً وعدمياً ، بل انضت إلى

مجرد ذاته ، علة من ذاته الأمر الثالث ، وهو الإمكان - وفي نسخة « فله من ذاته

الإمكان ، الأمر الثالث وهو الإمكان » - وهذا كما أن علة وجود (الأربعة) وجود

(اثنين) و (اثنين) فإن اعتبر عدم اثنين واثنين - وفي نسخة « عدم اثنين » -

استحان وجود الأربعة في العالم .

وإن اعتبر وجودهما ، كانت الأربعة واجبة الوجود .

وإن لم يلتفت إلى الاثنين ، ولكن التفت إلى ذات الأربعة - وفي نسخة
« الأربع » - وجد ممكناً في ذاته ، أي لا ضرورة لوجوده - ولا ضرورة لعدمه
فإن كل ممكناً وجوده في ذاته . إنما يحصل وجوده بعلة .
وما دام ممكن الحصول بعلة ، فلا يحصل . فإذا صار واجب الوجود بعلة ،
حصل - وفي نسخة « حاصل » - لأنه ما دام ممكناً استمر العدم ^(١) ، فلا بد وأن
يزول الإمكان .

وهذا الإمكان الذي يزول ، ليس هو الإمكان الذي له في ذاته ؛ لأن ذلك
ليس لعله حتى يزول ، بل ينهي أن يزول الإمكان من علته ويتبدل بالوجوب ،
وذلك بأن يحضر جميع الشرائط ، وتصبح العلة كما ينهي أن يكون ، حتى نصير
علة .

• • •

ولا بد الآن من معرفة أصل مهم في الممكن ، فبنيت عليه قاعدة كبيرة ، وهو
أن العالم إن كان قديماً ، هل يمكن أن يكون فعلاً لله تعالى ؟ أم لا ؟ وقد
علم أن كل ممكن فإنما يكون وجوده بنيره . وذلك الغير فاعل له .

(١) وهذا بناء على ما صح لديهم من أن الشيء ما لم يجب عر عنه لا يوجد ، فإدام ممكناً ،
يكون غير واجب ، وما دام لم يجب ، لا يوجد ، وما دام لم يوجد يكون معدوماً ، فصار الإمكان مرادفاً
لعدم أو لازماً له .

وهل هذا بناء على الفرائد في المسألة الأولى في الجهات (الأولى - يعني الدليل الأول ، من وجهة نظر
العدالة) هل قدم العالم - قولهم : يستحيل صدور حادث من قدم مطلقاً ، لأن إدارته ، التقدم ، ولم
يصدر منه العالم مثلاً ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن لوجود مرجع . بل كانت وجوده العالم ممكناً إسكناً صرفاً
فماذا حدث منه ذلك لم يحصل .

إما أن يتجهده مرجع

أو لم يتجهده .

فلن لم يتجهده مرجع . بين العالم على الإسكان الصرف ، كما كان قبل ذلك . . .

من قوله . (بل كان وجود العالم ممكناً إسكناً صرفاً) .

وفي قوله . (بين العالم على الإسكان الصرف) .

له على الفرائد . (الإسكان الصرف) العدم ، تتشأ مع هذا الاصطلاح .

واظهر كذلك فبأسبق الاختصاصات الثلاثة التي تتشأ الممكن من ٢٠٤ .

وكون - وفي نسخة « مكن » - الشيء فاعلا - وفي نسخة « فاعلا له » -
يفهم منه أمران :

أحدهما : أن يحدته ، بأن يخرج من العلم إلى الوجود ، كما بينى الإنسان بيتا
لم يكن . وهذا جلي مشهور .

والآخر : أن يكون وجود الشيء به ، كما أن وجود النور بالشمس ، فنسمي
الشمس فاعلة للنور بالطبع .

والذين اعتقدوا أن لا معنى للفعل إلا الأحداث ، ربما ظنوا أنه إذا حصل
الحادث ، استغنى عن الحدث ، حتى لو عدم لم ينعدم الحادث .

وربما نجاس بعضهم على أن يقول : لو قدر عدم البرى - تعالى عما يقول
الظالمون - لم يلزم منه عدم العالم بعد وجوده .

ويستدل على هذا بمثال وحجة :

أما المثال : فهو البناء بعد بناء البيت ، لا يضر موته البيت ، ولا ينعدم البيت
بعلمه .

وأما الحجة : فهو أن المعلوم هو المحتاج إلى موجد ، أما الموجود فلا يحتاج إلى
موجد .

أما المثال : فهو باطل ، لأن البناء ليس سبب وجود البيت إلا مجازاً ، وإنما هو
سبب حركة أجزاء البيت ، بعضها إلى بعض ، وتلك الحركات مطول حركاته ،
وتنقطع بانقطاع حركاته .

فالآن بقاء شكل البيت ممناه : أن الجذع وقف في الموضع الذي وضع ^(١) ،
فهو لأنه ثقل ، بقلب أسفل ، وما تحته كثيف بمنه .

فالعلة ثقله ، وكثافة ما تحته ، فلو انقلبت الكثافة ، بطل شكل البيت .
والحائط المبني من الطين ، يبق شكله لما في الطين من اللبونة . فهي التي تمسك
وئسخة ، بتمسك - شكلها ، فلو بناء من مائع في قالب ، لكان يبطل
شكل الحائط ، مهما وضع القالب ، لعدم اللبونة .

(١) هكذا في الأصلين بدون عبارة (به) . ولعل عبارة (فهو) محروقة عن (به)

مادّن البناء ليس فاعل البيت . وكذا الأب ليس فاعلاً للذين ، بل هو سبب حركة الجماع ، وتلك — وفي نسخة « تلك » — الحركة سبب حركة المني إلى الرحم .

ثم حدوث صورة الإنسان في المني ، سببه معان في ذات المني ، موجودة مع الصورة .

وسبب النفس ، سبب موجود دائم الوجود ، فلا معنى للاعتراف بهذا المثال .
فأما الحجة : وهي أن الموجود لا يحتاج إلى موجد ، فهو صحيح ، ولكن — وفي نسخة « لكن » — يحتاج إلى قديم لوجوده .

وبيانه : أن الفعل الحادث له صفتان :

إحداهما : أنه الآن موجود .

والأخرى : أنه كان قبل هذا معلوماً .

وكذا الفاعل له صفتان :

إحداهما : أن منه الوجود الآن ، أهني أن وجود الحادث منه — وفي نسخة « أن الوجود الآن ، أهني وجود الحادث ، منه » —

والأخرى : أنه قبله لم يكن منه .

فلننظر ! فإن تعلق الفعل بالفاعل لا يخلو :

إما أن يكون من جهة وجوده .

أو من جهة عدمه السابق .

أو من كليهما .

وباطل أن يكون من جهة عدمه ؛ لأن العلم السابق لا تعلق له بالفاعل ، ولا تأثير للفاعل فيه .

وباطل أن يكون من كليهما — وفي نسخة « بكليهما » — ؛ لأنه إذا بطل تعلق

العدم بالفاعل ، فقد بطل أنه من كليهما ، فلا بد من تعلق الفعل ، ولم يبق إلا وجوده .

فالتعلق بالفاعل ، وجود الفعل ، لا عدمه .

فإن قيل : إنه متعلق به من حيث إنه موجود — وفي نسخة « وجود » — مسبق

عدم . بمعنى ذلك أن وجوده بعد عدمه — وفي نسخة « أنه وجود بعد عدم » —
ولا تأثير للفاعل في كونه وجوداً بعد عدم — وفي نسخة « بعدم عدم » — ، إذ
هذا الوجود لا يمكن أن يكون الوجوداً بعد عدم ، فهو بعد العلم لثاته ، ولو أراد
الفاعل أن يعمل وجوداً لا يكون بعد عدم ، لم يمكن .

فكونه بعد العلم ليس يجعل جاعل ، وإنما تأثيراً للفاعل في وجوده .
نعم يقدر الماعل على أن لا يفعل ، ولا يوجد . فأما أن يوجد لا بعد العلم ،
فهذه محال .

فإذن اعتصار الحادث إلى الفاعل من جهة وجوده ، فإنه ممكن من هذه
الجهة فقط .

فأما كونه موجوداً بعد العلم ، فهو واجب ، لا ممكن ، فلا حاجة فيه إلى
الفاعل .

ومهما كان تعلقه به من حيث الوجود ، فإدام موجوداً ، لا يستغنى عن الفاعل ،
بل يكون متعلقاً به . أي وجوده به في الأحوال كلها ، كما أن وجود النور بالشمس
في الأحوال كلها .

وأما الفاعل : فله صفتان أيضاً — وفي نسخة « وأما الفاعل أيضاً » ، فله صفتان
- كما ذكرنا . فيكون — وفي نسخة « فيكون » — الفاعل علة لا يخلو .
إما أن يكون من حيث إن لغيره وجوداً به .

أو من حيث إنه — وفي نسخة بدون « عبارة عنه » — لم يكن وجوده به ، ثم
حصل به .

والحق أنه علة من حيث إن لغيره وجوداً به ، لا من حيث إنه لم يكن ثم كان .
فإنه إما لم يكن الوجود منه من قبل ، لأنه لم يكن علة . فذلك في حكم عدم
كونه علة . لا في حكم كونه علة . وفاقلاً .

كما أن الإنسان إذا لم يرد أن يكون الشيء الذي لا يكون إلا بالإرادة ، ثم أراد ،
فلذا حصل المراد ، كان فاعلاً من حيث إن المراد حاصل ، والإرادة حاصلة ،
لا من حيث إن الإرادة صارت حاصلة بعد العلم .
فإذن وجود الشيء أمر .

وصيرورته موجوداً أمر آخر

وكون الشيء علة وفاعلاً ، أمر .

وصيرورته علة وفاعلاً ، أمر آخر .

مصيرورته موجوداً بعد أن لم يكن ، في مقابلة صيرورته علة وفاعلاً ، بعد أن لم يكن .

وكونه موجوداً في مقابلة كونه فاعلاً .

فلان من فهم من الفعل أن يصير الشيء موجوداً بعد أن لم يكن ،
فليفهم من الفاعل أن يصير علة بعد أن لم يكن ، فيتغير إلى العلية ، حتى يتغير
عدم المعلول إلى الوجود - وفي نسخة « إلى الموجود » -

وإن من فهم من الفعل أن يكون موجوداً بالفاعل ، فليفهم من الفاعل أن يكون
علة للوجود - وفي نسخة « للموجود » - لا لصيرورته موجوداً .

وما هو علة وجود أمر ، زائد على ذاته ، فهو فاعل .

فلان كان علة على الدوام ، فهو فاعل على الدوام .

وإن كان علة في وقت ، فهو فاعل في وقت .

وإن صار فاعلاً ، صار علة .

وإن كان على الدوام فاعلاً - وفي نسخة « على الدوام علة » - كان على الدوام

علة - وفي نسخة « على الدوام فاعلاً » -

فهم الموام لا يفهمون للفرق

بين كون الشيء فاعلاً .

وبين صيرورته فاعلاً .

فمن - وفي نسخة « فمن » - هذا يتخيلون ما يتخيلون ، ويلزم على هذا أن

يكون المعلول في دوامه ، وفي جميع أحواله ، قائماً بالعلة ، لا يستعنى عنها ، صر
انعدمت العلة والفاعل ، انعدم المعلول والفعل .

وإن كان قديماً ، كان الفعل قديماً - وفي نسخة « يكون عبارة » - كان الفعل

قديماً - لأن تعلقه به من حيث وجوده فقط ، لا من حيث حدوثه الذي هو عبارة
عن وجود بعد عدم ، كما سبق .

المقالة الثانية

في ذات واجب الوجود ولوازمه

وقد ذكرنا أن الموجود :

إما أن يتعلق بوجوده بغيره ، بحيث يلزم من عدم ذلك الغير ، عدمه .
أو لا يتعلق .

فإن يتعلق سميناه ممكناً .

وإن لم يتعلق سميناه واجباً بذاته .

فليلزم من هذا في ذات واجب الوجود أننا - وفي نسخة « التي » - هشر أمراً :
الأول : أنه لا يكون عرضاً ؛ لأنه يتعلق بالجسم ، ويلزم عدمه بعدم الجسم .

ونحن عبرنا بواجب الوجود عما لا علاقته له مع غيره البتة .

فالعرض ممكن ، وكل ممكن موجود بغيره - وفي نسخة « لغيره » - وذلك الغير

علته ، فيكون معلولاً ، لا عالماً .

الثاني : أنه لا يكون جسماً ، من وجهين - وفي نسخة - « لوجهين » -

أحدهما أن كل جسم منقسم - وفي نسخة « ينقسم » - مالم يكن إلى أجزاء

فتكون الحملة متعلقة بالأجزاء ، فلو - وفي نسخة « لو » - قدر عدم الأجزاء ،

لزم عدمه . كالإنسان الذي يلزم عدمه ، بتقدير عدم أجزائه .

وقد ذكرنا أن كل حملة فهي معلة بالأجزاء ؛ فلهذا لا يجوز أن يكون واجب

الوجود مركباً^{١١} من أجزاء .

فإنه إذا قيل لنا : لم كان الخير موجوداً ؟ قلنا : لأنه كان الماء والمصنوع ،

والزراع ، والاجتماع ، فحصل من المجموع الخير . فهذه الأجزاء علة الحملة ، وهكذا .

أجزاء كل مركب علة للمركب -- وفي نسخة بدون عبارة « علة للمركب » --
والآخر : أن الجسم قد ثبت أنه مركب من الصورة والمهيول ، فلو قدر عدم
المهيول لعدم الجسم ، ولو قدر عدم الصورة لعدم

ونحن عبرناه بواجب الوجود ونقضى بواجب الوجود ما لا يلزم علمه -- وفي
نسخة « ونقضى بالوجب ما لا يلزم علمه » -- بعدم غير ذاته ، وإنما يلزم علمه ،
إذا قدر عدم ذاته فقط .

الثالث : أن واجب الوجود لا يكون مثل الصورة ؛ لأنها متعلقة -- وفي نسخة
« تتعلق » -- بالمهيول ، ولو -- وفي نسخة « فلو » -- قدر عدم المهيول التي معها ،
لزم علمها .

ولا يكون أيضاً مثل المهيول ، التي هي محل الصورة ، التي لا توجد إلا
معه ؛ لأن المهيول توجد بالفعل مع الصورة ، ويلزم من عدم الصورة ، عدم المهيول
فلها -- وفي نسخة « فله » -- تعلق بالغير .

الرابع : هو أنه لا يكون وجوده غير ماهيته ، بل ينبغي أن تتحد أنيته وماهيته .
إذ قد سبق أن الأنية غير الماهية ، ولأن الوجود الذي هو -- وفي نسخة « هي » --
الأنية عبارة عن عارض للماهية .

وان كل عارض لفعول ؛ لأنه لو كان موجوداً بذاته ، لما كان عارضاً لغيره .
وإذ -- وفي نسخة « إذ » -- ما كان عارضاً لغيره ، فله تعلق بغيره ؛ إذ -- وفي نسخة
« أو » -- لا يكون إلا معه

وعلة الوجود لا تخلو :

إما أن تكون هي الماهية . أو غيرها .

فإن كانت -- وفي نسخة « كان » -- غيرها ، فيكون الوجود عارضاً معلولاً ،
ولا يكون واجب الوجود .

وماطل أن تكون الماهية ، بنفسها ، سبباً لوجود نفسها ، لأن العدم لا يكون
سبباً للوجود (١) . وللماهية لا وجود لها قبل هذا الوجود ، فكيف تكون سبباً له ؟

(١) يحكى مثل هذه العبارة في ديكرات ، ويحاول بعض الناس أن يفهم منها أن المادة لا توجد
من عدم ، وقد انضم في مقدمة الكتاب (الإشارات والتشبيهات) لآدم سينا . وسيل الكلام هنا يزيد
المس الذي شرحناه به هناك .

ولو كان لما وجود قبل هذا الوجود ، لكانت مستتية عن وجود ثان - وفي نسخة « ثاني » - ثم كان هذا السؤال لازماً في ذلك الوجود ؛ فإنه عرضي فيها . فن أين عرض له ، ولزم ؟

فثبت أن واجب الوجود آتية ، ماهيته ، وكان وجوب الوجود له ، كالمأهية لغيره .

ومن هذا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره البتة ؛ فإن كل ما عداه ممكن ، وكل ما هو ممكن ، فيجوده غير ماهيته ، ووجوده من واجب الوجود كما سيأتي .

الخامس : أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به . على معنى كون كل - وفي نسخة بدون كلمة « كل » - واحد منهما علة الآخر - وفي نسخة « علة الآخر » - فإن هذا في غير واجب الوجود محال . وهو أن يكون :

(ب) علة (ج)

و (ج) علة (ب) .

لأن (ب) من حيث إنه علة . فهو قبل (ج) .

و (ج) من حيث إنه علة ، فهو قبل (ب) .

فيكون قبل ما هو قبله ، وهو محال .

ويكون كل واحد منهما قبل صاحبه ؛ من حيث إنه علة .

وبعد من حيث إنه معلول .

ودلك ظاهر البطلان .

السادس : هو أنه لا يتعلق بغيره . على وجه يتعلق ذلك الغير به ، لا بمعنى العلية ، ولكن على سبيل التضاييف ، كما بين الأخوين ؛ لأننا - وفي نسخة « فإننا » - فقول : إن لم يلزم علمه لعدم ذلك الغير ، فلا علاقة له مع ذلك الغير .

ونحن نجوز أن يكون لغير واجب الوجود علاقة بواجب الوجود ؛ فإن المعلول

يتعلق بالعلة ، والعلة لا تتعلق بالمعلول .

وإن كان يلزم علمه بعدم ذلك الغير ، فهو ممكن لا واجب ؛ فإن كل ما ^(١) يتعلق بغيره فهو ممكن ؛ لأنه لا يتخلو :

إما أن يكنى في وجوده ذلك الغير ، فيكون ذلك الغير وحده علته - وفي نسخة : علة - وهو مطلوبه .

وإذا أن يحتاج مع ذلك الغير إلى شيء آخر ، فيكون هو معلول الجميع . وكل ذلك يناقض وجوب الوجود .

السابع : هو أنه لا يجوز أن يكون شيان ، كل واحد منهما واجب الوجود ، حتى يكون للواجب ند - وفي نسخة : الواجب الوجود ند - ويكون كل واحد مستقلاً بنفسه لا يتعلق بالآخر ، لأنه لا يتخلو : إما أن يشأها من كل وجه .

أو يختلفا - وفي نسخة : يختلفا -

فإن تشأها من كل وجه ، بطل التعدد ، ولم تغفل الأثنية ، كما ذكرنا من استحالة سوادين في محل واحد ، في حالة واحدة ، ببيان أن الكل لا يصير حاصلًا إلا بفصل ، أو عارض يختص به لا محالة .

وإن كانا مختلفين بفصل أو عارض - وفي نسخة بدون عبارة : يختص به لا محالة وإن كانا مختلفين بمفصل أو عارض - فهو محال أيضاً ؛ إذ قد سبق أن الفصل والعارض ، لا مدخل لهما في حقيقة ذات الكل ، وأن لا مدخل - وفي نسخة : يدخل - للإنسانية في كون الحيوانية حيوانية .

وإنما يدخل في كونه موجوداً ، وذلك فيما يكون الوجود عارضاً على الماهية ، وغيرها ^(٢) - وفي نسخة : وغيرها -

(١) لا شك أنه ينبغي أن كل ما يتعلق بغيره يتعلق احتياجاً . أما ما يتعلق بغيره يتعلق بهل وتأثير .
 موه لا يكون ممكناً . انتهى هذا للتعلق . وقوله : فيما سبق قرأ (فإن المعلول يتعلق بأهـ والعلة لا تتعلق بالمعلول) محمول على هذا المعنى . فإن المعلول يتعلق بالعلة تتعلق احتياجاً ، والعلة لا تتعلق بالمعلول تتعلق بصير . وإن تعلقت به تتعلق بتأثير . ولا يمكن أن تنس علاقة البدء بالمعلول إطلاقاً ، فإنه أو وقعت صلة العلة بالمعلول على شيء وحده كان ، الزم منه عدم علاقة المعلول بالعلة . مع أن صفة للمعلول ما حقه وعلاجه بها ، وما حقه له ، أمر ثابت بالضرورة ما دام هو معلولاً لها . وما دامت هي حلة له

(٢) انظر ما شأن هذه الكلمة في هذا المقام ؟

أما ماأنيته وماهية واحدة - وفي نسخة «واحد» - والفصل لم يكن داخلا في ماهيته ، لم يكن داخلا في أنيته - وفي نسخة «لم يكن داخلا في أنيته» ، لم يكن داخلا في ماهيته - فيكون دون الفصل واجب الوجود ، فيكون الفصل والعارص لعمراً .

وإن كان لا يكون واجب الوجود دون ذلك الفصل ، فقد صار الفصل داخلا في حقيقة المعنى ، أعني معنى وجوب الوجود .

ولقد سبق أن ذلك محال . وأنه إنما يدخل في وجود الماهية والحقيقة ، إذا كانت الماهية غير الوجود .

للأمر : أنه لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على الذات ، لأنه إن كان يقوم وجوده بتلك الصفة . حتى يطل وجوده بتقدير عدمها ، فقد تعلق بها ، وصار مركباً من أجزاء لا تتلصق ذاته إلا بمجموعها .

وكل مركب من أشياء معلول كما سبق

وإن كان لا يلزم عدمه من تقدير عدم تلك الصفة ، فهي عرضية فيه ، كالعلم في الإنسان مثلاً ، وذلك محال ؛ لأن كل عرضي فاعول كما سبق .

وهلته : إن كانت - وفي نسخة «كان» - ذات واجب الوجود ، كان الذات فاعلا وقابلا .

وكان كونه فاعلا ، غير كونه قابلا .

لأنه يقبل لا من حيث يفعل .

ويفعل لا من حيث يقبل .

فذكور فيه كثرة بوجه ما .

وقد بنا أن الكثرة في ذات واجب الوجود محال ؛ لأنه بموجب تعليل الجملة بالآحاد .

وهو واحد من كل وجه .

على أننا - وفي نسخة «أنه» - سنبين في الطبيعيات ، أن الجسم لا يتحرك بجمعه ، ويستحيل أن يكون شيء - وفي نسخة «الشيء» - محركاً ومتحركاً - وفي نسخة «ومتحرك» - من وجه واحد .

وأن الفاعل لا يكون قابلاً ، بل يكون الجسم قابلاً ، والفاعل من خارج ، كتحريكه إلى فوق .

أو يكون القابل هو المفعول ، والفاعل هو الصورة ، كتحريكه إلى أسفل ، فينصور إذن لاجتماع الفعل والقول في الجسم ، وما يجري مجراه ، مما يترك من شيء ، هو كالصورة بها يفعل ، شيء ، هو كالمادة ، بها يقبل .
وقد بينا أن واجب الوجود ، لا يكون كذلك .

وباطل أن يكون ذلك العارض من غيره ، إذ يصير ذا علاقة مع الغير ، فإن وجوده على تلك الصفة ، يتعلق بوجود ذلك الغير .
ووجوده حالياً عن تلك الصفة ، يتعلق بعدم ذلك الغير : وهو :
بما أن يكون متصفاً بها .

أو خالياً .

ويكون في كلتي حالتيه متعلقاً .

والمتعلق وجوده بعدم غيره معلول ، كما أن المتعلق وجوده بوجود غيره معلول ؛
لأنه لا يستغنى ذاته عن ذلك المدم - وفي نسخة « الغير » - حتى لو قدر تبدله
بالموجود ، لبطل ذاته ، فيكون ذاته متعلقاً بالغير .

وواجب الوجود لا علاقة له مع الغير البتة ، بل ذاته كاف في ذاته ، فهو
الذي أردناه بواجب الوجود .

التاسع : أن واجب الوجود يستحيل أن يتغير ؛ لأن التغير عبارة عن حدوث
صفة فيه لم تكن .

وكل حادث فيفتقر إلى سببه .

ويستحيل أن يكون ^(١) غيره . كما - وفي نسخة « لا » - سقى .

وأن يكون ذاته - لأن كل صفة تلزم من الذات ، تكون مع الذات لا تتأخر عنه .
وقد ذكرنا أن الفاعل لا يكون قابلاً - فلا يعمل شيئاً - وفي نسخة « الشيء »
شيئاً - في ذاته البتة .

(١) أي يستحيل أن يكون السبب غير الواجب .

العاشر : أن واجب الوجود لا يصدر منه إلا شيء واحد ، بغير واسطة ، وإما يصدر منه أشياء كثيرة ، على ترتيب ، وبوساطة - وفي نسخة « ووسائط » - وذلك لأنه ثبت أنه واحد لا كثرة فيه بوجه ؛ إذ الكثرة :

إما أن تكون بكثرة أجزاء - وفي نسخة « الأجزاء التي » . يستغل أحادها ككثرة الحسم المؤلف - وفي نسخة بدون كلمة « المؤلف » -
أو بكثرة المعنى بأن يقسم - وفي نسخة « ينقسم » - الشيء إلى أمرين لا يستغل أحدهما دون الآخر .

كالصورة والحيوي .

أو كالوجود والملاهي .

وقد نفينا كل ذلك عنه فلا يبقى إلا الواحد - وفي نسخة « الواحد » - من كل وجه . والواحد لا يصدر منه إلا واحد .
وإنما يختلف فعل الواحد :

إما باختلاف المفعول .

أو باختلاف الآلة .

أو بسبب زائد على ذات الفاعل الواحد .

وبرهانه : أنا إذا عرضنا جسماً على شيء فسخته ، فعرضناه على آخر فبرده ، فنعلم ضرورة أن بينهما اختلافاً ؛ لأنهما لو كانا متماثلين ، لتماثل فعلاهما .

فهما استحالة وجود شيئين مختلفين من ذاتين متماثلين ، فبأن يستحيل من ذات واحدة أولى ؛ لأن الشيء من غيره ، أبعد منه عن نفسه .

فإذا كان مماثلة الغير ، نوجب أن لا يخالف فعله فعله ، فماتك لنفسه أولى بدلتك .

والعامة في النفس مجاز . ولكن المقصود التضمين .

الحادي عشر : أن واجب الوجود ، كما لا يقال له عرض ، كما - وفي نسخة « لما » - سئ ، فلا يقال له جوهر ^(١) ، وإن كان قائماً بنفسه . ولم يكن في محل ، كما أن الجوهر كذلك .

(١) اسطر (نهات المخلص) للقرن ، في المقدمة الثانية منه جاء فيها : (ليطم أن الخلاص يسير ومن يبرم من الفرق ثلاثة أقسام .

ولكن الجوهر في اصطلاح القوم عبارة عن حقيقة واهية وجودها لا في موضوع ، نعى إذا وجد ، فوجودها لا في موضوع لا أنه موجود وجوداً بالفعل ، حاصل ، فإنك تحكم ضرباً للمثل بأن التماسح جوهر ولا تشك فيه . ونشك في

قسم . يربح النزاع فيه إلى لفظ مجرد ، كسميهم صانع العالم - تعالى عن قولهم - جوهر ، مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع ، أى القائم بنفسه لا يحتاج إلى مقوم يقويه ، ولم يردوا ، به غيره المتجه ، حل ما أرادوه خصوصهم . . .)

ف، جاء في (التباين) يعبه أن الفلاسفة يطلقون كلمة (الجوهر) على الله .
وهاء جاء في (مقاصد الفلاسفة) يعبه أن الفلاسفة لا يطلقون على الله أنه (جوهر) كما لا يطلقون عليه أنه (عرض) .

وحل هذا التعارض يمكن من وجهين :

أحدهما : أنه قد جاء في آخر عبارة (مقاصد الفلاسفة) (فما ما به وأدبه واحد لا يسمى جوهر) ، بهذا الاصطلاح ، إلا أن يشرع بفتح اصطلاحاً فيجعله عبارة عن وجود لا محل له ، فلا يمنع إذا ذلك من إطلاقه عليه) فهذا الاصطلاح الأخير يمكن أن يقال عن الله إنه جوهر ، وهل أساس من هذا الاصطلاح يمكن أن يكون ما جاء في التباين عملاً عليه .

الثاني : أن النزاع في التباين قسم النزاع بين الفلاسفة وبين غيرهم إلى ثلاثة أقسام ، وجعل القسم الأول نزاعاً حول لفظ الجوهر المسى . وهذا الولد من النزاع واقع فعلاً بين الفلاسفة وبين غيرهم في أمور ، مثل قولهم : الله عندها وحالها ومقتول ، وهو اصطلاح خاص بهم ، لا يستعمله المتكلمون ، لتمثيل القول بهذا الولد من النزاع بمسألة الجوهر ، مع تسليم أن الفلاسفة لا يطلقون على الله لفظ (الجوهر) يمكن أن يحمل على أنه لقصد التفهيم فقط ، وشمور أن البحث في المثال الذى يقصد به تفهيم المقاعدة فقط ، ليس من واجب الرسالة . وسوى هذا أنه المثال ليس بلازم أن يكون حقيقة واقعة .

• • •

من أن في نفس شيئاً من قول النزاع هنا في مقاصد الفلاسفة (أن واجب الوجود لا يقال له جوهر) إذ قد سبق له ص ١٤٣ أن قال : إن الجوهر يطلق عنه الفلاسفة على أمور :

الجسم والمهيول والصورة والمثل . وهم يطلقون على الله مثلاً من غير تشك . والمثل واحد لما يطلق عليه الجوهر ، فكيف إذن لا يقال على ما هو حق . إنه جوهر ؟ تأمل . ونصلاً من ذلك ضه جاء في كتاب (بهار العلم للقرائى) ما يلى :

أولاً : في الباب المسى (القسم الثالث هو المتشبه في الطبيعيات ، وتذكر منها خمسة ونصير لفظاً وهي) :

يقول (ولقد الأول جوهر بالمعنى كلها . . .) ثم قد يحتاجنى من إطلاق لفظ

الجوهر عليه ، نادياً من حيث التشرع . . . والمتكلمون ينصبون اسم الجوهر « الجوهر الفرد » المنسب الذى لا يقسم ، ويسود المنتظم حياً لا جوهر ، وبحكمك فلك يستعمل من إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول ، هو حق . والمناشأة في الأسماء بعد إيقاع المساق دأب قديم القصور {

وثانياً : في الفصل المسى (القول في الاتصال) يقول :

أنه هل هو في الحال حاصل - وفي نسخة بدون كلمة «حاصل» - في الوجود، أم لا؟
وكذا جملة من الجواهر .

فإذن الجوهر يطلق على حقيقة وماهية ، إذا عرض لها الوجود ، عرض لا في موضوع ، فيكون عبارة عما تكون ماهيته غير أنيته .

فما ماهيته وأنيته واحدة - وفي نسخة «واحد» - لا يسمى جوهرًا بهذا الاصطلاح ، إلا أن يتخزع تخزع اصطلاحاً ، فيجعله عبارة عن وجود لا محل له فلا يمنع إذ ذلك من إطلانه عليه .

فإن قيل : أليس يقال : إن واجب الوجود موجود ، وغيره موجود ، والوجود شامل ، فقد اندرج مع غيره تحت الجنس فلا بد وأن يفصل عنه بفصل ، فيكون له حد ؟

فيقال : لا - وفي نسخة «يقال له : لا» - لأن الوجود يقع عليه وعلى غيره ، على سبيل التقدم والتأخر ، بل قد بينا أنه يقع على الجواهر والأعراض أيضاً كذلك ، فلا يكون على سبيل التواطؤ . وما ليس على سبيل التواطؤ ، فلا يكون جنساً .
وإذا لم يكن الوجود جنساً ، فبأن ينضاهب إليه نبي ، وهو أنه لا في موضوع ،

(نهذه هي الأجداس العالية للموجودات كلها . وقد جرى الرسم بمصردها في الشرح)

بأن قيل : لهذا المصغر أحد ثلاثين من المقتضين ، أو عليه برهان ؟
لقد : للتقليد شأن المسبب . ومقصود هذا الكتاب أن تنهت به طرق البرهان ، فكيف يمنع فيه بالتقليد ؟ بل هو ثابت بالبرهان .

ورببه . أنه هذا المصغر فهو ثلاث وهما :

أحدها : أن هذه المصغرة موجودة .

وهما معلوم بمشاهدة العقل والحس ، كما فصلناه .

والأخرى : أنه ليس في المصغرة شيء خارج عنها

وعرف ذلك ، بل إن كل ما أدركه العقل ، ليس بخارج عن جوهر أو عرض ، وكل موجود يطلق

عليه عبارة ، أو يمتنع به ساطر ، فيمكن إدراجه تحت هذه الجملة (

• • •

هذه انصرص صريحة صراحة لا تقبل التأويل في أن كلمة الجوهر يطلق على الله . ن اصطلاح

فهم : موضع التناول في (نهايت الفلاسفة) ملحق مع موقفه في سائر العلوم تمام الاعتناء

أما موقفه في (مقاصد الفلاسفة) فهو مع شروبه على ما جاء في الكتابين ، هو في نفسه غير مدس مع ما هو معروف عن الفلاسفة فالمرءف عنهم أن الله عقل وعنه الفلاسفة أن . العقل والحس والخيول ، والصورة حواسر .

لا بصبر جنساً ، لأنه لم ينضم إليه إلا سلب مجرد .

فالوجود لا في الموضوع ، الذي له ولغيره من الجواهر ، ليس على سبيل
الجنسية والخواهرية ، جنس لسائر الجواهر .

فحصل من هذا أن واجب الوجود ، لا يقع في شيء من المقولات العشرة ،
إذ لم يقع في مقولة الجوهر : فكيف يقع في مقولات الأعراض ؟ كيف ووجود
سائر المقولات ، زائد على الماهيات وعرضي فيها ، وتخرج من ماهياتها ؟
ووجود واجب الوجود ، وماهيته واحد .

فيظهر - وفي نسخة « يظهر » - من هذا أن واجب الوجود لا جنس له ،
ولا فصل له ، فلا - وفي نسخة « ولا » - حد له .

وظهر أنه لا محل له ، ولا موضوع له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - فلا
- وفي نسخة « ولا » - ضد له .

وظهر أنه لا نوع له ، ولأنه له ولا شريك له .

وظهر أنه لا سبب له ، ولا تغير له ، ولا جزء له بحال .

الثاني عشر : أن كل ما سوى واجب الوجود ينهى أن يكون صادراً عن واجب
الوجود ، على الترتيب ، وأن يكون وجود كل ما سواه منه .

برهانه : - وفي نسخة « وبرهانه » - أنه إذا بان أن واجب الوجود ، لا يكون
إلا واحداً ، فما عداه لا يكون واجباً ، فيكون ممكناً ، فيفتقر إلى واجب الوجود ،
فيكون منه ، لأن الكل ممكنات ، ولا تخلو من أربعة أقسام :

إما أن يكون بعضها من بعض ويتسلسل إلى غير نهاية .

وإما أن ينهى إلى طرف ، وذلك الطرف حلة ، ولا حلة له في نفسه .

وإما أن ينهى إلى طرف ، ولذلك الطرف حلة من جملة معلولاته .

وإما أن ينهى إلى واجب الوجود .

وروجه حصر هذه الأقسام ، هو أنه لا يتخلو :

إما أن يتسلسل .

أو يتناهى .

فإن تناهى إلى طرف ، فذلك الطرف :

إما واجب الوجود .

أو غيره .

فإن كان غيره ، فذلك الطرف :

لأنه أن يكون له علة .

أو لا علة له .

أما القسم الأول : وهو التسلسل إلى غير نهاية ، فقد أبطالناه .

وأما الثاني : وهو أن ينتهي إلى طرف غير واجب الوجود الذي فرضناه ، وذلك

الطرف لا علة له ، فهذا يؤدي إلى أن يكون واجب الوجود اثنين ، إذ لا نفي بواجب الوجود إلا ما لا علة له أصلاً ، وقد أبطالنا ذلك .

وأما الثالث : وهو أن تكون علة ذلك الطرف شيء - وفي نسخة

« شيئاً » - من معلولاته بالدور مثلاً ، وهو أن يكون :

(أ) علة (ب)

و (ب) علة (ج)

و (ج) علة (د)

ثم يعود ويكون (د) علة (أ)

فهذا محال ، لأنه يؤدي إلى أن يكون المعلول علة ؛ إذ معلول المعلول معلول

فكيف يعود علة - وفي نسخة « علة » - وعلة العلة علة . فكيف يعود معلولاً ، وقد سبق إبطال ذلك .

فتمين الرابع . وهو أن يرتقى إلى طرف هو واجب الوجود .

فإن قيل : قد قسمتم الموجود :

إلى ما يتعلق بغيره .

وإلى ما لا علاقة له .

وسميت ما لا علاقة له واجباً

وادعين أن الواجب يجب أن يكون كيت وكيت ، حتى يكون منقطع العلائق .

ولكن لم تدلوا على أن في الوجود الحاصل موجوداً بهذه الصفة . فما الدليل على

إثبات واجب الوجود ؟ وهو الموجود الذي وصفه ما ذكرتموه .

قيل : برهانه أن العلم المحسوس ظاهر الوجود .

وهو أجسام وأعراض

وهي يحملها أتيها غير ماهيتها .

وما كان كذلك ، فقد أثبتنا أنه ممكن ، وكيف لا ؟ وقوام الأعراض بالأجسام ، وهي ممكنة .

وقوام الأجسام بأجزائها ، وبالصورة والمهيولى .

وقوام الصورة بالمهيولى .

وقوام المهيولى بالصورة ، إذ لا يستغنى البعض عن البعض .

وما هو كذلك ، فقد سبق أنه لا يكون واجباً .

فلما بينا أنه لا واجب وجود ، هو صورة ، ولا هيولى — وفي نسخة « وهيولى » —

ولا جسم — وفي نسخة « وجسم » — ولا عرض — وفي نسخة « وعرض » —

والسالبة الكلية تتمكس مثل نفسها ، فشيء من هذا لا يكون واجب الوجود ، فيكون ممكناً .

وقد ذكرنا أن الممكن لا يكون موجوداً بنفسه ، بل بغيره ، وهذا معنى كونه محدثاً^(١) .

فالعلم إذن ممكن ، فهو إذن محدث .

ومعنى كونه محدثاً أن وجوده من غيره ، وليس له من ذاته وجود ، فهو — وفي نسخة « فهي » — باعتبار ذاته لا وجود له ، وباعتبار غيره له وجود ما .

وما للشيء بذاته ، قبل ما له بغيره ، قبلية بالذات .

والعدم له بالذات — وفي نسخة بلون عبارة « والعدم له بالذات » —

والوجود بالغير ، فعدمه قبل وجوده . فهو محدث أزلاً وأبداً ، لأنه موجود من غيره أزلاً وأبداً .

وقد سبق أن دوام الشيء لا يتناقى كونه فعلاً ،

(١) يعني المحدث الثاني ، لا المحدث الأول .

وما يوجد منه الشيء دائماً فهو أفضل مما يتعطل مدة لا نهاية لها ، ثم ينبعث للفعول .

وإذا ثبت أن الكل ممكن ، وقسوف نسخة « فقد سبق أن كل ممكن من الممكنات - وفي نسخة بدون عبارة « من الممكنات » - يقتضي إلى علته ، وأن العلة بالضرورة ينبغي أن ترتق إلى وجوب الوجود . ولا بد من أن يكون واحداً مخرج منه أن العالم - وفي نسخة « العالم » - أولاً واحداً بذاته ، واحداً من كل وجه ، وأن وجوده بذاته ، بل هو . وفي نسخة بدون كلمة « هو » - حقيقة الوجود . وفي نسخة « للوجود » - المحض ، في ذاته .

وهو ينبوع الوجود في حق غيره . فوجوده تام : وهو في تمام ، حتى صارت الماهيات كلها موجودة به على ترتيبها .

وتكون نسبة وجود سائر الأشياء إلى وجوده ، مثل نسبة ضوء سائر الأجسام إلى ضوء الشمس ، فإن الشمس مصببة بنفسها من ذاتها ، لا من مضي آخر . وغيرها مستضي بها وهي - وفي نسخة « فهو » - ينبوع الضوء لكل مستضي ، أي يفيض الضوء من ذاتها . وفي نسخة « من ذاته » - على غيرها - وفي نسخة « على غيره » - من غير أن يتفصل من ذاتها - وفي نسخة « من ذاته » - شيء ، ولكن يكون ضوء ذاتها - وفي نسخة « ذاته » - سبباً لحدوث الضوء في غيرها - وفي نسخة « غيره » -

وهذا المثال كان يستقيم أن لو كان للشمس - وفي نسخة « لو كانت الشمس » - ضوءاً بذاتها من غير موضوع . ولكن ضوءها - وفي نسخة « ضوءه » - في جسم هو موضوع - وفي نسخة « في جسم موضوع » - وجود الأول الذي هو ينبوع وجود الكل ليس في موضوع .

وبفارق من وجه آخر ، وهو أن الضوء يلزم من ذات الشمس بالطبع المحض ، من غير أن يكون للشمس علم وخبر بمصوله منها ، فليس علمها - وفي نسخة « علمه » - بوجود الضوء منها - وفي نسخة « منه » - مبدأ وجود الضوء منها - وفي نسخة « منه » - .

وسبب أن علم الأول بوجه النظام المقبول في الكل ، هو مبدأ النظام ، - وفي نسخة « حتى إن النظام » - وأن النظام الموجود ، تبع النظام المقبول - وفي نسخة « للنظام المقبول » - الممثل في ذات الأول .

المقالة الثالثة

في صفات الأول وفيها دعاوى ، ومقدمة

أما المقدمة : فهو :

أنه قد سبق أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون في ذاته كثرة بحال ، ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف :

فلا بد أن يفرق بين الأوصاف المؤدية إلى كثرة في الذات .
وبين ما لا يؤدي

حتى لا يثبت له إلا ما لا يؤدي إلى الكثرة .

والأوصاف خمسة أصناف :

يجمعها قولنا - للإنسان المعين - : إنه جسم ، أبيض ، عالم ، جواد ، فقير .

فهذه خمس صفات :

أما الأول : فهو - وفي نسخة « وهو » - أنه جسم ، فهو ذاتي يدخل في الماهيات - وفي نسخة « الماهية » - وهو جنس .

ومثل هذا لا يجوز أن يثبت في ذات واجب الوجود ، لما سبق من أنه - وفي نسخة « أن » - لا جنس له ، ولا فصل .

الثاني : الأبيض ، وهو وصف عرضي للإنسان ، ومثله أيضاً لا يجوز إثباته لواجب الوجود .

الثالث العالم ، فإن العالم للإنسان عرض - وفي نسخة « عرضي » - وله تعلق بالغير ، وهو المعلوم - وفي نسخة « المعلوم » -
ولبياض عرض غير متعلق بالغير .

فهذا هو القارق .

ولا يجوز إثبات عرض في ذات واجب الوجود ، متعلقاً كان ، أو لم يكن ، كـ - وفي نسخة « لما » - سبق .

الرابع . الجواد ، وهو يرجع إلى إضافة الذات إلى فعل صدر منه وهذا مما يجوز إثباته للأول ، ويميز كثرة الإضافات فيه - وفي نسخة « إليه » - بوجوه مختلفة إلى الأفعال الصادرة منه .

وهذا لا يوجب كثرة في الذات ، فإنه لا يرجع إلى وصف في الذات ، فإن تعبر الإضافة لا يوجب تغير الذات ، وهذا ككونك على عيني إنسان ، فإنه وصف لك إضافي إليه . ولكن لو تحول ذلك الإنسان إلى يسارك ، كان التغير فيه بالحركة . وأما أنت فلا تتغير ذاتك به . فلا بأس بكثرة هذا الجنس من الصفات .

الخامس : الفقير ، وهو اسم لصفة سلب - وفي نسخة « وهو اسم إثبات لصفة سلبية » - فإن معناه عدم المال ، فبترحم من حيث اللفظ أنه وصف إثبات . وهذا أيضاً لا يبعد أن يكون مسوقاً في حق الأول ، إذ سلب منه أشياء كثيرة .

ويتولد من وصفي الإضافة والسلب للأول - وفي نسخة بدون عبارة « للأول » - - أساس كثيرة لا توجب كثرة في ذاته .

فإنه إذا قيل (واحد) . فمعناه سلب الشريك ، والظير ، وسلب الانقسام .

وإذا قيل (قديم) فمعناه سلب البداية عن وجوده .

وإذا قيل (جواد ، وكريم ، ورقيم) - وفي نسخة بدون « ورقيم » - فمعناه إضافته إلى أفعال صدرت منه .

وإذا قيل (هو - وفي نسخة بدون « هو » - مبدأ الكل) فمعناه الإضافة أيضاً .

فهذه - وفي نسخة « فهذه » - هو المقدمة .

• • •

أما الدعوى :

فأولها : أن المبدأ الأول حي ، فإن من - وفي نسخة « ما » - يعلم ذاته ،

فهو حى ، والأول يعلم ذاته ، فإذن هو - وفي نسخة « فهو إذن » - عالم حى - وفي نسخة « عالم وحى » - .

وبرهان كونه عالماً بذاته - وفي نسخة « لذاته » - : أن نعرف معنى قولنا : إن الشيء عالم . ما هو ؟

وأن معنى قولنا : إنه علم ومعلوم . ما هو ؟
وسبأنى فى (كتاب النفس) فى (الطبيعيات) - وفي نسخة « من الطبيعيات » -
أن النفس منا تشعر بنفسها - وفي نسخة « بنفسه » - وغيرها - وفي نسخة « وغيرها » - وتعلمه .

ومعنى كونه عالماً أنه موجود برىء عن المادة .
ومعنى كون الشيء مقولاً ومعلوم ، أنه مجرد عن المادة .
فهما فرض حلول مجرد فى برىء ، كان الحلال حليماً ، وكان المحل عالماً .
إذ لا معنى للعلم إلا انطباع صورة مجردة عن المواد ، فى ذات هى برية عن المواد .
فيكون المنطبع حليماً ، والمنطبع فيه عالماً ، ولا معنى للعلم إلا هذا .
فهما وجد هذا صدق اسم العلم والعالم : وهما انتهى لا يصدق .
والمراد بالبرىء ، والمجرد ، واحد ؛ ولكن خصصنا :
المجرد ، بالمعلوم .
والبرىء - وفي نسخة « وبالبرىء » - بالعالم .

حتى لا يلبس فى تردد - وفي نسخة « ترديدات » - الكلام .
ثم الإنسان إنما علم بنفسه ، لأن نفسه مجرد . وهو ليس غائباً عن نفسه حتى
يحتاج إلى حصول مثاله وصورته فيه . ليعلمه . بل نفسه حاصر لنفسه ، وذاته
غير غائب عن ذاته . فكان عالماً بنفسه .

وقد سبق أن واجب الوجود برىء عن المواد . برامة أشد من براءة النفس
الإنسانية - وفي نسخة « النفس للإنسان » - لأن النفس تتعلق بالمادة تتعلق الفعل
فيها . وفي نسخة « فيه » - وذات الأول كما سبقين منقطع للعلاق عن المواد ،
فذاته حاصر فى ذاته . ويكون بالضرورة عالماً بذاته ، لأن ذاته المجرد غير عالبة عن
ذاته البرية .

والعلم عبارة عن مثل هذه الحالة - وفي نسخة «الحالة» - فقط .
الدعوى الثانية : أن علمه ذاته ليس زائفاً على ذاته ، حتى يوجب به كثرة ،
 بل هو ذاته .

وبيانه : بأن تقدم عليه مقسمة - وهي - وفي نسخة « وهو »
 أن كل ما يعرفه الإنسان

إما أن يكون معلوماً له بمشاهدته في نفسه ، بحس ظاهر أو بحس باطن .
 وإما أن لا يكون معلوماً ، ولا سبيل إلى إعلامه إلا بالمقايسة إلى شيء مما ثبت
 في مشاهدته - وفي نسخة « في مشاهدة » - في نفسه ، فإن لم - وفي نسخة
 « فإلم » - بشاهد من نفسه له نظيراً ، بوجه ما ، لم يمكن تعريجه .
 فإذا ثبت هذا فنقول : لا يعرف الإنسان هذا في حق الإله إلا بمقايسة
 إلى نفسه . فإنه يعلم نفسه . فعلموه غيره ؟ أو هو - وفي نسخة بدون كلمة
 « هو » - عينه ؟

فإن كان غيره . فهو إذن لا - وفي نسخة « فلاذن لم » - يعلم نفسه . بل
 علم غيره .

وإن - وفي نسخة « فإن » - كان معلومه هو عينه ، فالعلم هو نفسه ، والمعلوم هو
 نفسه . فقد اتحد العلم والمعلوم .

فتبين الدليل على أن العلم هو المعلوم أيضاً ، حتى إذا جعلنا المعلوم أصلاً ،
 وبيننا أن العلم هو عين المعلوم ، وأن العالم أيضاً هو عين المعلوم ، كما سبق ، لزم
 منه بالضرورة أن لكل مبدأ واحداً - وفي نسخة « بالضرورة أن كل واحد » -
 لا كثرة فيه .

ودليل أن العلم هو المعلوم ، والخمس - وفي نسخة « وكذلك الخمس » - هو

المحسوس : أن الإنسان يكون محسّساً متطاعاً - وفي نسخة « باعتبار » - ما انطبع
 في عينه من صورة المبرر المحسوس ، ومثاله . فهو متبرك لذلك - وفي نسخة
 « بذلك » - الأكثر المتطبع فيه ، وبحس له فقط .

أما الشيء الخارج فهو مطابق لذلك الأكثر ، وسبب الحصول الأكثر - وفي
 نسخة « وسبب الحصول الأكثر حصوله » - وهو المتبرك الثاني دون الأول . بل الملاقي

لك ما حصل في ذاتك .

والحس عبارة عن ذلك الأكثر المحسوس .

والمحسوس الأول هو ذلك الأكثر أيضاً .

فالحس والمحسوس واحد .

وكذلك العلم هو نفس العلوم ، ومثاله المطابق له ، وهو المفرد المعلوم ،
أعمى المثال الذي يتطبع في النفس .

وأما الموجود الخارج فمطابق له ، بسبب حصوله في النفس .

فالمعلوم بالحقيقة تلك الصورة .

فإذا ثبت أن المعلوم مهما كان ، فهو نفس العلم ، اتحد العلم والعالم
والمعلوم .

فإذن الأول عالم بنفسه ، وعلمه ومعلومه هو - وفي نسخة « هو هو » - وإنما
تختلف المبارات باختلاف الاعتبارات ، فمن حيث إن ذاته يرى من المادة ، وله
ذات - وفي نسخة « وأن ذاته » - مجردة غير خالصة عنه فهو عالم .

ومن حيث إن ذاته مجردة - وفي نسخة « مجرد » - لذاته البريئة - وفي نسخة
« البري » - فهو معلوم .

ومن حيث إن ذاته لذاته ، وفي ذاته ، وغير خالصة عن ذاته ، فهو
علم بذاته .

وهذا - وفي نسخة « هنا » - كله لأن العلم يستلحق معلوماً فقط .

فأما أن يكون ذلك المعلوم ، هو غير العلم أو عينه ، فلا يجب العلم فيه
تفصيلاً ، بل يجوز أن يقال : المعلوم ينقسم :

إلى ما هو ذات العلم .

وإلى ما هو غيره .

فيكون اقتضاه لمعلوم مطلق ، أهم من اقتضاه لمعلوم ، هو غيره ، أو عينه .

الدعوى الثالثة : أن الأول عالم بآثار الموجودات وأجناسها ، فلا يعرب

عن علمه شيء .

وهذا الآن أدق وأعمس من الأول .

وبيانه : أنه ثبت أنه يعلم ذاته . فيبقى أن يعلمه على ما هو عليه ؛ لأن ذاته مجردة - وفي نسخة « مجرد » - لذاته ، مكشوفة - وفي نسخة « مكشوف » - له على ما هو عليه ، بحقيقته .

وحقيقته أنه وجود محض ، هو ينبوع وجود الجواهر والأعراض ، والماهيات كلها ، على ترتيبها ، فإن علم نفسه مبدأ لها ، فقد انطوى العلم بها في علمه بذاته وإن لم يعلم نفسه مبدأ ، فلم يعلم نفسه على ما هو عليه ، وهو محال ؛ لأنه إنما علم ذاته ؛ لأن ذاته ليس غائباً عن ذاته ، وهما مجردان . أهني ذاته بالاعتبارين - وفي نسخة « باعتبارين » - وهو كما هو عليه مكشوف لذاته .

فالواحد منا إذا علم ذاته ، يعلمه حياً قادراً ، لا محالة ؛ لأنه كذلك ؛ فإن لم يعلم كذلك ، لم يكن علمه على ما هو عليه .

فالأول أيضاً يعلم ذاته مبدأ لكل . فينطوي العلم بالكل تحت علمه بذاته على سبيل التضمن لا محالة .

الدعوى الرابعة : أن هذا أيضاً لا يؤدي إلى كثرة في علمه . وفي ذاته - وفي نسخة « في ذاته وعلمه » - وهذا أنقص من الأول ؛ فإن المعلومات على كثرتها تستدعي علوماً كثيرة . فعلم واحد بمعلومات مفصلة ، محال وجوده - وفي نسخة « وجوده » - إذ معنى الواحد أنه ليس فيه شيء غير شيء ، وأنه لو قدر عدم - وفي نسخة بدون كلمة « عدم » - بعضه ، لزم عدمه ؛ إذ لا بعض له .

والعلم إذا فرض بالجواهر والأعراض واحداً ، فهو قدر زوال تعلقه بالأعراض ، بشيء غير ما قدر زواله ؛ وهو تعلقه بالجواهر . وكذا كل معلومين^(١) .

وهذا يناقض معنى الوحدة ، ولكن بيانه بالمقايسة بمشاهدة النفس ، فإن النفس سمعة مختصرة من كل العالم ، يوحد لكل شيء فيها^(٢) نظير . وبها يتمكن من معرفة الكل .

فقول : للإنسان في العلم ثلاثة أحوال :

(١) « نظر على البحث في المسألة الملمسة » من كتاب « تهافت الفلاسفة » بقدر حرص النزال هناك للحكم باستحالة وحدة العلم على هذه الصورة ، ولكنه لم يترسها عندئذ كما ترسها هنا
(٢) « لعلها (فيه) » .

أحدها - وفي نسخة « إحداهما » - : أن يفصل صور المعلومات في نفسه كما يتفكر في صورة ففوية مثلا ، مرتباً بعضها بعد بعض ، وهذا هو العلم المتفصل - وفي نسخة « مفصل » -

والثاني : - وفي نسخة « والثانية » - أن يكون قد مارس الفقه وحصله واستقر به ، وحصل قوة الفقه ، بحيث يعلم كل صورة تورد عليه من غير حصر . فيقال له - في حال غفلته عن التفصيل - : إنه فقيه ، وليس في ذهنه علم حاضر ؛ ولكنه اكتسب حالة وملكة ، تلك الملكة مبدأ قياس الصور - وفي نسخة « لصورة » - التي لا تنتهي من الفقه . نسبة تلك الحالة إلى كل صورة ممكنة ، واحدة .

وهذه حالة بسيطة ساذجة ، وهي واحدة لا تفصيل فيها ، ولها - وفي نسخة « ولا » - نسبة إلى صور غير متناهية .

الثالثة : وهي حالة بين الحالتين - وفي نسخة « الحالتين » - أن يسمع الإنسان في مناظرته مثلا ، كلاماً من غيره في مسألة ، وهو مستقل بمعرفة ، فيعلم أن جوابه حاضر عنده ، وأن ما يقوله باطل ، وأنه يخطر على إبطاله قطعاً .

كما لو سمعه يقول : العالم قديم ، بشبهة كذا ، وكذا ، وهو عالم بأنه حادث ، وبوجه الجواب عن تلك الشبهة ، مع أن ذكرها وإيرادها يستلزم تفصيلاً وطويلاً . وهو في الحال - وفي نسخة « فهو في العلم » - يعلم من نفسه يقيناً بأنه محيط بالجواب جملة . ولم يفصل - وفي نسخة « يفصل » - في ذهنه ترتيب الجواب . ثم يخوض في الجواب مستنداً من الأمر البسيط الكلّي ، الذي كان يدركه من نفسه ، فلا يزال يحدث من ذلك الأمر الكلّي في ذهنه صورة صورة مفصلة ، ويبرر عنه بعبارة عبارة ، ويوردها مقدمة مقدمة إلى أن يستوفى في إيضاح - وفي نسخة « يستوفى إيضاح » - ما كان في نفسه من الجواب البسيط بمقدمات وتفاصيل ، لم يكن حاضراً ذلك الوقت على تفصيله في ذهنه ، بل كانت له حالة بسيطة كأنها - وفي نسخة « كأنه » - مبدأ للتفصيل ، حلاق له ، وهو أشرف من التفصيل .

فيصنف أن تقدم علم الأول بالكل ، من قبل الحالة الثالثة .

فأما أن يكون من قبيل الحالة الأولى ، فهو محال ، لأن العلم المعصل هو العلم الإنساني الذي لا يجمع اثنان منه في النفس في حالة واحدة ، بل يصادف واحداً واحداً ، فإن العلم نقش في النفس ، وكما لا يتصور أن يكون في الشعة نقشان ، وشكلان في حالة واحدة ، لا يتصور أن يكون في النفس علمان ، ممصلا - وفي نسخة « متصلان » - حاضران ، في حالة واحدة ، بل يتعاقبا - وفي نسخة « يتعاقب » - على القرب ، بحيث لا يدرك تعاقبهما للطف الزمان ، إذ نصير المعلومات الكثيرة مجعلة كالشيء الواحد ، فيكون لنفسها حالة واحدة ، ونسبها إلى كل الصور واحدة ، ويكون ذلك كالنقش الواحد .

وهذا التصصيل والانتقال ، لا يكون إلا للإنسان ، فإن فرض وجودهما معاً مفصلا ، في حق الله تعالى ، كانت علوماً متعددة بلا نهاية ، واقتضى كثرة ، ثم كان متناقضاً ، لأن اشتغال النفس بواحد مفصل ، يمنع من آخر .

لإذن معنى كون الأول حالاً ، إنه - وفي نسخة « أى أنه » - على حالة بسيطة نسبها إلى سائر المعلومات واحدة .

فمعنى حاليتها ، مبدئية - وفي نسخة « بداية » - لفرضان التفصيل منه ، في غيره ، فعلمه هو المبدأ الخلاق لتفاصيل العلوم في ذوات الملائكة والإنس . وهو - وفي نسخة « فهو » - عالم بهذا الاعتبار ، وهذا أشرف من التفصيل ، لأن المفصل لا يزيد على واحد ، إذ لا بد أن - وفي نسخة « وأن » - ينتهي ، وهذه نسبة - وفي نسخة « نسبت » - إلى ما لا ينتهي . ونسبته إلى ما ينتهي واحدة .

ومثاله : أن يفرض ملك معه مفاتيح خزائن أموال الأرض ، وهو مستغن^(١) عنها . ولا - وفي نسخة « فلا » - يتخبط بذهب ولا فضة ، ولا يأخذها - وفي نسخة « ولا يأخذ » - ولكن يفيضها على الخلق ، مكل من له ذهب ، فيكون منه أخذه ، وبواسطة مفتاحه إليه وصل .

وكذلك الأول عنده مفاتيح الغيب ، ومنه - وفي نسخة بدوياً عبارة « ومنه » -

يعبر مبدأ العلم بالغيب والشهادة - وفي نسخة « أو الشهادة » - على الكل .

وكما يستحيل أن لا يسمى الملك الذي بيده المفاتيح غنياً ، يستحيل أن

لا يسمى الذى عنده مفاتيح العلم علماً .

والفقير الذى يأخذ منه دنائير معدودة يسمى غنياً ، باعتبار أن الدناير و
يده - وفى نسخة « بيده » -

عالمك باعتبار أن الدناير من يده وإفادته يفيض منه الفنى على الكل ، كيف
لا يسمى غنياً ؟ هكذا حال العلم .

فكان نسبة الحالة - وفى نسخة « تلك الحالة » - التى للأول - إلى العلوم المفصلة .
نسبة الكيمياء إلى الدناير المبعثة .

والكيمياء أنفس ، إذ يحصل منها ما لا يتناهى من الدناير ، بحكم التضدير ،
وضرب المثال .

فينبى أن يفهم علم الأول بسيطاً ، وذلك بالمقابلة إلى الحالة الثالثة .
فنسبة علم الأول - وفى نسخة « نسبة الأول » - إلى كل المعلومات ، كنسبة
حال المناظر إلى حاصل الجواب المفصل .

فإن قيل : تلك الحالة ترجع إلى أنه خال عن العلم ولكنه مستعد لقبول - وفى
نسخة « بقبول » - العلم بالقوة القريبة ، ولكن لقرب القوة يقال : إنه عالم .
وإلا فظهر متفك عن العلم .

فالأول إذن متفك عن العلم بالفعل ، ولا - وفى نسخة « فلا » - بتصور أن
يكون بالقوة قابلاً ، فلا يكون عالماً ، لا بالقوة ولا بالفعل - وفى نسخة « لا بالفعل
ولا بالقوة » -

قيل : ما ذكرت من السؤال ، هو حقيقة الحالة الثانية ، لا حقيقة الحالة
الثالثة ، وقد فارتقت الحالة الثالثة ، الثانية . فى أن صاحب الحالة الثانية ،
غافل عن العلم والمعلوم مجله وتخصيلاً .

وصاحب الحالة الثالثة عالم ببطلان دعواه قدم العلم ، ويوجه الجواب عن
شبهه ، واثق من نفسه بذلك ، ومتحقق بأن له حالة حاضرة بالفعل لتلك
الحالة ، سبة إلى علوم مفصلة ليس تفصيلها حاضراً فى ذهنه . بل هو قادر على
إحضارها ،

هذه الحالة ينبى أن يمثل حال الأول ، حتى يتلقى - وفى نسخة « تلقى » -

بالفهم ما هو المطلوب من هذه الدعوى .

الدعوى الخامسة : هو أن الله تعالى كما يعلم الأجناس والأنواع ، يعلم - وفي نسخة - علمه ، الممكنات الحادثة - وإن كنا نحن لا نعلمها ، لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً ، يستحيل أن يعلم وقوعه أو لا وقوعه ؛ لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ، ومعناه أنه يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون .
 وإن علمنا أنه لا بد وأن يكون غداً مثلاً قدوم زيد . فقد صار واجباً أن يكون ، وبطل قولنا : أنه كان ممكناً أن لا يكون .

فإذن الممكن ما دام لا يعلم منه إلا الإمكان ، فلا يتصور أن يعلم أنه واقع أو غير واقع ،
 ولكن قد ذكرنا أن كل ممكن في نفسه ، فهو واجب بسببه - وفي نسخة « بسبب » - .

فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجباً لا ممكناً .

وإن علم عدم سببه ، كان عدمه واجباً لا ممكناً .

فإذن الممكنات باعتبار السبب واجبة .

فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد ، وعلمنا وجودها ، قطعنا بوجود ذلك الشيء ، كما أن وجدان زيد غداً كثيراً ، ممكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون .
 فإذا نحن عرفنا وجود أسباب المثلث على الكثير ، زال الشك ، مثل أن نعرف أنه لا بد وأن يجري في داره سبب يزعمه ، ويوجب خروجه من الدار في طريق كذا ، وأن يسير على خط كذا ، ويعلم أن على ذلك الخط كثيراً ، غطى رأسه شيء خفيف لا يقاوم ثقل زيد ، فيعلم أنه لا بد وأن يمر عليه ؛ لأن ذلك صار واجباً ، باعتبار فرض وجود أسبابه .

والأول سبحانه وتعالى ، يعلم الحوادث بأسبابها ؛ لأن العلل والأسباب ترتقي إلى واجب الوجود . فكل حادث ويمكن ، فهو واجب ؛ لأنه لو لم يجب بسببه لما وجد . وسببه أيضاً واجب ، إلى أن ينتهي إلى ذات واجب الوجود .

فلما كان هو عالماً بترتيب الأسباب ، كان عالماً لا محالة بالمسببات .

والمنجم لما تفحص عن بعض أسباب الوجود ، ولم يطلع على جميعها ، لا حرم

حكم بوجود الشيء ظناً ، لأنه يجوز أن ما اطلع عليه ، ربما يعارضه مانع ، فلا يكون ما ذكره ، كل السبب ، بل ذلك مع انتفاء المعارضات .
فلأن اطلع على أكثر الأسباب ، قوى ظنه .

وإن اطلع على الكل حصل له العلم ، كما يعلم في الشتاء أن الهواء سيحس بعد ستة أشهر ، لأن سبب الاحتى^(١) كون الشمس في وسط السماء ، بكونها في الأسد ، ويعلم ذلك - وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » - بحكم العادة .
والدليل أن الشمس لا يتغير مسيرها ، وأنها تعود إلى الأسد ، بعد هذه المدة .
فهذا وجه العلم بالممكنات .

الدعوى السادسة : هو أن الأول سبحانه وتعالى ، لا يجوز أن يعلم الجزئيات علماً يدخل تحت الماضي والمستقبل والآن ،
حتى يعلم أن الشمس تنكسف اليوم ، وأنها - وفي نسخة « وأنه » - ستكسف غداً .

ثم إذا جاء الغد ، فيعلم أنها الآن مكسوفة ،
وإذا جاء بعد غد فيعلم أنها كانت - وفي نسخة « كان » - بالأمس ،
مكسوفة .

فلأن هذا يوجب تغيراً في ذاته ، لاختلاف هذه المعلوم عليه ،
وقد سبق أن التغير محال عليه .

ووجه لزوم التغير ، أن المعلوم يتجه العلم ، فهما تغير المعلوم تغير العلم ،
ومهما تغير العلم تغير العالم ، إذ العلم ليس من الصفات التي إذا اختلفت ، لم يتغير العالم ، ككونه بيمناً وشيئاً ،

بل العلم صفة للذات - وفي نسخة « في الذات » - يوجب اختلافه باختلاف الذات ،

وليست نسبة العلم إلى المعلوم أيضاً نسبة لا يوجب اختلاف المعلوم ، اختلافاً فيه - وفي نسخة « فيها » - حتى يفرض علم واحد .

(١) فان في المختار (حتى النهار بالكسر) وتطور أيضاً حياً فيهما اشتد حره . وسكى الكاف
اشتد حتى الشمس وحسوها ، يحس . وأحس المديد في النار فهو يحس ، ولا تقل حساه .

هو علم بأن الكسوف سيكون ،
 فإذا كان ، صار علماً بأنه كائن .
 فإذا استجلى صار علماً بأنه قد كان .
 والعلم^(١) في ذاته واحد ، والمعلوم متغير .
 لأن العلم هو مثال المعلوم ، والاختلافات أمثلتها مختلفة .
 فإذا قدر أن الأول عالم بأن الكسوف سيكون ، فله بهذا حالة .
 وإذا كان الكسوف ، فإن بقيت تلك الحالة ، صار جهلاً ؛ لأن الكسوف
 كائن .

وإن صار علماً بأنه كائن ، فإن هذه الحالة تخالف ما قبلها ، فهو تغير ،
 من إعلم يعلم الأول الجزئيات . بنوع كلي يكون متصفاً به أولاً وأبداً ،
 ولا يتغير .

مثل أن يعلم أن الشمس إذا جاورت عقدة الذئب ، فلها - وفي نسخة
 « فلانه » - تعود إليها بعد مدة كذا ، ويكون القمر قد انتهى إليها ، وصار في
 محاذاتها ، حاللاً بينها - وفي نسخة « بينهما » - وبين الأرض ، محاذة غير تامة
 مثلاً ، ولتكن - وفي نسخة « لكن » بدل « ولتكن » - بلها ، فيوجب أن يرى
 ثلث الشمس مكسوفاً - وفي نسخة « مكسوفة » - في إقليم كذا ، فهذا يعلمه
 كذلك أولاً وأبداً - وفي نسخة « أبداً وأزلاً » - ويكون صادقاً . سواء كان الكسوف
 موهوداً أو معدوماً .

فأما أن نقول : إن الشمس ليست مكسوفة الآن ، ثم نقول غداً : إنها مكسوفة
 الآن . فيكون قد حالف الثاني . الأول ،
 فهذا لا يلين بمن لا يجوز التغير عليه .

فإذن ما من جرتي . ولو في مثال ذرة . إلا وله سبب ، فيعرف بسببه - وفي
 نسخة « سبه » - بنوع كلي ، ليس - وفي نسخة « فليس » - به إشارة إلى
 وقت و زمان ، ويبقى عارفاً به أولاً وأبداً - وفي نسخة « أبداً وأزلاً » - فلا يعرب
 عن علمه مثال ذرة . ومع ذلك فإن جميع أحواله متشابهة ، ولا يتغير مهما مرص
 الأمر كذلك .

(١) هذا أيضاً داخل ضمن نفس المثلول عليه بقوله (ولست نسة العلم إلى المعلوم) (لج)

الدعوى السابعة : أن الأول مرید وله إرادة ، وعناية ، وأن ذلك لا يزيد
عل داته .

وبيانه . أن الأول فاعل ؛ فإنه ظهر أن كل الأشياء حاصلة منه ، فهي
فعله ،

والفاعل إما أن يكون فاعلا بالطبع المحض ،
أو بالإرادة .

والطبع المحض هو الفعل المنفك عن العلم بالمفعول ، وبالفعل .

وكل فعل لا يحلو عن العلم ، فلا يحلو عن الإرادة ،

والكل فاعل من ذات الله تعالى مع علمه بأنه فاعل منه ،

وفيضانه منه غير متاف لذاته ، حتى يكون كارهاً ، فلا كراهة فيه له ، فهو
إذن راض بفيضانه -- وفي نسخة « لفيضانه » -- منه .

وهذه الحالة يجوز أن يسير عنها بالإرادة .

وببدأ فيضان الكل منه ، علمه بوجه النظام في الكل ، فيكون علمه سبب
وجود المعلوم .

فإذن إرادته علمه .

وكن فعل إرادى ، فلا يحلو :

إما أن يكون عن اعتقاد جزم .

أو علم ، أو ظن ، أو تخيل .

أما العلم -- وفي نسخة « أما الفعل » -- فكفعل المهندس بموجب العلم الحقيقي .

وأما الظن فكفعل المريض في الاحتراز عما يتوهم مضرأ .

وأما التخيل فطلب النفس الشيء الذى يشه المحبوب ، مع علمه بأنه غيره ،

وكامتناعه عن الشيء الذى -- وفي نسخة يدور كلمة « الذى » -- له شه -- وفي نسخة
« يشبهه » -- بما يكرهه .

وفعل الأول لا يجوز أن يكون بظن أو تخيل ؛ لأن هذه عوارض لا تثبت

ولا تدوم ، فيسمى أن يكون بعلم عقلى حقيقى .

والآن بيني أنه كيف يكون العلم سبباً لوجود شيء ، وأنه بمعرفة أن الأشياء حصلت منه يعلمه ؟

أما الأول فلا يعلم إلا مثال - وفي نسخة « بمثال » - مشاهدة النفس ، فمن إذا وقع لنا تصور لشيء محجوب ، انبعث من التصور قوة الشهوة ، فلان استحسنت وتم الشوق ، وانضاف إليه تصوراً أنه ينبغي أن يكون ، انبعث - وفي نسخة « انبعث » - القوة المثبتة في العضلات ، وحركت الأوتار ، وحصلت - وفي نسخة « وحصل » - منه حركة - وفي نسخة « حركت » - الأعضاء الآلية ، وحصل الفعل المطلوب .

كما نتخيل صورة الخط الذي نريد كتبتة ، ونوهم أنه ينبغي أن يكون ، فتنبعث قوة الشوق إليه ، فتتحرك - وفي نسخة « فتتحرك » - به اليد والقلم ، وتحصل صورة الخط كما تصورتها ،

ومعنى قولنا (إنه ينبغي أن يكون) أن - وفي نسخة « أي » - نعلم أو نظن أنه نافع لنا ، أو لغيرنا ، أو خير في حقنا ،

فلذا نحرك اليد . حصلت من القوة الشوقية ،

وحركة القوة الشوقية حصلت من التصور .

والعلم بأن الشيء ينبغي أن يكون .

فقد وجدنا العلم فينا مبدأ لحصول شيء .

وأظهر من هذا ، أن الذي يمشي على جذع محدود بين حائطين مرتفعين ،

خاية الارتفاع ، بنوهم في نفسه السقوط فيسقط . أي يحصل السقوط بنوهم ،

ولو كان محدوداً على الأرض ، لشيء - وفي نسخة « يمشي » - عليه ،

ولا - وفي نسخة « ولم »^(١) - يسقط ، لأنه لا يتوهم السقوط ولا يستشعره ، فيكون

تصور السقوط ، وحضور صورته في الخيال ، سبباً لحصول التصور ،

فقد صادفنا المثال من مشاهدة النفس

فنعود إلى الأول ونقول - وفي نسخة « فنقول » - :

فعل الأول :

إما أن يصدر منه - وفي نسخة « منه » - كما تصدر الحركة من القوة الشوقية وهو محال ؛ لأن الشوق والشهوة محال عليه ؛ فإنه طلب لأمر مفقود الأول حصوله . وليس في واجب الوجود شيء - وفي نسخة « شيء » ما - بالقوة ، يطلب حصوله بحال ، كما سبقت أدلته ، فلا يبقى إلا أن يقال : إن تصور النظام الكلي سبب لفيضان للنظام عنه ،

وأما نحن فإن تصورنا لصورة الخط والتش لا - وفي نسخة « إنما » - يكون كافياً لوجود صورة الخط من حيث إن الأمور في حقاً متقسمة ، إلى ما يوافقنا ، وإلى ما يخالفنا ، فانضجنا إلى قوة شوقية ، تخلق لنا في بعض الآلات ، نعرف الموافقة والمخالفة بالإضافة إليها .

فإذا انبثت انضجنا إلى آلات - وفي نسخة « الآلات » - وأعضاء نحركها في التحصيل المقصودنا - وفي نسخة « المقصودنا » -

وأما الأول - وفي نسخة « والأول » - فنفس تصور كلف الحصول المتصور ، ويفارقنا من وجه آخر ، وهو أننا لا بد أن - وفي نسخة « وأن » - نعلم أو نظن ، أو نتخيل ، أن ذلك للفعل خير لنا . وذلك في حق الأول محال ، لأن ذلك يوجب الغرض ، وقد بينا أن الغرض لا يحرك إلا ناقصاً ، فتكون إرادتنا باعتبار تخيلنا أنه خير لنا .

وتكون إرادته للنظام الكلي ، باعتبار علمه بأنه خير في نفسه ، لأن الوجود خير من العدم في ذاته . وأن الوجود يمكن على أقسام . وأن الأنم والأكل من جملة تلك - وفي نسخة بدون كلمة « تلك » - الأقسام ، واحد ، وما عداه ناقص بالإضافة إليه .

والأكل خير من الأتقص .

ودات الأول ذات يفيض منه لا محالة . كل وجود على الوجه - وفي نسخة « وجه » - الأنم والأكل على تربيته - وفي نسخة « تربيته » - الممكن فيه إلى غاية النظام ،

وتكون معنى حياته بالخلق ،

أنه علم مثلاً أن الإنسان يفضر إلى آلة باطشة ، لو لم تكن له لكان ناقصاً ،

ولكن شرّاً في حقه ،

وأن الآلة الباطشة ينبغي أن تكون ، مثل اليد والكف ،

وأنه لا بد أن - وفي نسخة « وأن » - تكون رؤوسها منقسمة بالأصابع .

إد لو لم تكن لامتنع البطش ،

وأن الأصابع يمكن أن يكون لها أوضاع كثيرة ، وأن تكون الخمسة في صف

واحد ، كما أن الأربعة في صف واحد ، ويمكن أن تكون الأربعة في صف

الإبهام ، في مقابلتها ، من حيث يدور على جميعها ، ويمكن أن تكون في

صفين ، وعلى وجوه مختلفة ،

وأن ما يراد من اليد في اختلاف حركاتها ، ليكون باطشاً مرة ، وضارباً

أخرى ، ودافعاً تارة ، لا يكمل إلا بهذه الصورة المشاهدة .

فيكون علمه به سبباً لوجوده .

نعم نسبة علمه إلى سائر الأوضاع - وفي نسخة بزيادة « واحد » - ولكن يعين

هذا الوضع ويميزه عن سائر الأوضاع - ، لأن الخير والكمال فيه ، وذاته ذات

يرجع - وفي نسخة « يرجع فيه » - فيضان الخير منه ، على فيضان الشر .

ولست أريد الخير والشر في حقه - بل في نفسه ، وبالإضافة إلى الخلق .

فلذا جعل الموجودات : من عدد الكواكب ، ومقدارها ، وهياة الأرض

والحيوانات ، وكل موجود ، إنما وجد على الوجه الذي وجد ، لأنه أكمل - وفي

نسخة « على أكمل » - وجوه الوجود . وما عداها من الإمكانيات ناقص

بالإضافة إليه .

بل لو خلق الأعضاء الآلية للحيوانات - ولم يدها إلى - وفي نسخة « وإلى » -

وجه استعمالها ، كان أيضاً معطلاً ، فقد خلق المتعار للفرخ - الذي يخلق - وفي

نسخة « يفر » - منه البيض : فلم يده إلى الاستعمال - وفي نسخة « استعماله »

واشتغل - وفي نسخة « اشتغل » - في الحال بالالتقاط ، لكن معطلاً .

تمت العناية بتمام الخير ، وتم الخير بالمعاني بعد الخلق ، كما أخبر عنه تعالى

وفي نسخة « الله تعالى » وقال : (الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى)

وقال وفي نسخة « قال عز وعلا » - (الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ)

وقال - وفي نسخة « وقال سبحانه » - (وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى) .

فهذا معنى الإرادة والعناية . وهو راجع إلى العلم لا يزيد عليه . والعلم لا يزيد على الذات كما سبق .

فأما أن يكون فعله لغرض ، أو من غير علم فلا .

إن قيل . وأى بعد ، في أن يكون له قصد ، كما لنا قصد مع العلم - وفي نسخة « العلوم » - ويكون - وفي نسخة « فيكون » - قصده إفاضة الخير على الغير - وفي نسخة « على غيره » - لا لأجل نفسه ، كما أننا قد قصد إفاضة غريق - وفي نسخة « الغريق » - لا لغرض ، بل نريد إفاضة الخير .

قيل : القصد من ضرورته . أن يكون المقصود أولى بالقاصد - وفي نسخة « إلى القاصد » - من غيظه ، وذلك يشعر بالغرض . والغرض يدل على النفس . وأما نحن فلا يتصور منا قصد إلا لغرض ، وهو طلب ثواب ، أو عمدة ، أو أن نكسب خلق الفضيلة في أنفسنا . بفعل الخير .

فبو كان الفعل وعدمه بمثابة واحدة في حقا ، استحالة أن يكون لنا قصد وانبعثت إليه ، إذ لا معنى للقصد إلا الميل ، إلى ما يقدّر موافقاً ، فإن لم يكن بالقصد هذا ، فهو - وفي نسخة بدون عبارة « فهو » - لفظ محض لا مفهوم له .

الدعوى الثامنة : كونه قادراً .

وبرهانه : أن القادر عبارة عن فعل إن شاء ، ولم يفعل إن شاء - وفي نسخة « عن إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل » -

وهو بهذه الصفة ، فلأننا قد بينا أن مشيئته علمه ، وأن ما علم أن الخير فيه فقد كان ، وما علم أن الأولى به أن لا يكون ، لم يكن .

فإن قيل . كيف يصح هذا ، ولا يقدر على إفتاء السموات والأرض عند^(١) هؤلاء .

فيقال : لو أراد لأفنى - وفي نسخة « لأفناها » - إلا أنه ليس يريد ، فقد

(١) قوله (عند هؤلاء) يشعر بأنه يحكي كلاماً على لسان غيره . فهو بالرغم من أنه الله في ذاته ، وقدرته على حسي الغرض ، منتشر مع مدته التي ألهمه في صدر التكتاب ، وهو أن الكلام تصوير لأنكار ، فلا رقة تمهيداً للدخول ما يشق الرد منها .

— وفي نسخة « وقد » — سبقت مشيئة الأزلية بالوجود على الدوام ،
ولأن الخير في الوجود الدائم ، لا في القناء . وللملاك . والقادر قادر
باعتبار أنه يعمل إن شاء لا باعتبار أنه لا بد وأن يشاء ؛ إذ يقال : فلان قادر على
أن يقتل نفسه ، وإن علم أنه لا يقتل ، وهو صادق .

والله تعالى قادر على إقامة القيامة الآن ، وإن كنا تعلم أنه ليس يفعل .

وعلى الجملة : خلاف المعلوم مقدور ؛ فإذا هو قادر على كل ممكن ، بمعنى
أنه لو أراد لفعل — وفي نسخة « يفعل » —

وقولنا : لو أراد لفعل — وفي نسخة « يفعل » بدل « لو أراد لفعل » — شرطى
متصل . وليس من شرط صدق الشرطى ، أن تصدق الجملة من جزئيه ، بل
يجوز أن يكونا كاذبين ، أو أحدهما ، ويكون هو صادقاً .

فقول القائل : الإنسان لو طار ، لتحرك في الهواء ، فهو صادق ، وكلا جزئيه
كاذبان .

ولو قال : لو طار الإنسان — وفي نسخة بدون كلمة « الإنسان » — لكان
حيواناً ، فهو صادق ، ومقدمه كاذب ، وثانيه صادق .

فإن قيل : قولكم : أو أراد لفعل يشرب أنه يتصور أن يستأنف إرادة شيء ،
وهذا يدل على التغير ،

قيل : العبارة الصحيحة أن يقال : هو قادر بمعنى أن كل ما هو مريد له ،
فهو كائن ، وما ليس مريداً له فغير كائن .

والذى هو مريد له ، لو جاز أن لا يكون مريداً له ، لما كان . والذى ليس
هو مريداً له ، لو جاز أن يريد ، لكان .

فهذا معنى قدرته وإرادته ، وقد رجعا جميعاً إلى علمه ، ورجع علمه إلى
ذاته ، وليس — وفي نسخة « فلم » — يرجب شيء منه كثرة فيه .

الدعوى التاسعة : أن الأول حكيم ، لأن الحكمة تطلق على شيتين .

أحدهما : العلم ، وهو تصور الأشياء بتحقيق الماهية والحد ، والتصديق فيها
باليقين المحض المحقق .

والثاني : الفعل — وفي نسخة « على الفعل » — بأن يكون مرتباً بحكماً جامعاً ،
لكل ما يحتاج إليه من كمال وزينة .

والأول علم بالأشياء على ما هي عليه - وفي نسخة « عليها » - علماً هو أشرف أنواع العلوم .

فإن علمنا ينقسم :

إلى ما لا يحصل به وجود المعلوم ، كعلمنا بصورة السماء والكواكب ، والحيوان والنبات .

وإلى ما يحصل به وجود المعلوم ، كعلم النقاش بصورة النقش ، التي يخرجها - وفي نسخة « الذي يخرجها » - من تلقاء نفسه ، من غير مثال سابق يختص به .
فيوجد النقش منه ، فيكون علمه سبب وجود المعلوم .

فلذا نظر إليه غيره وعرفه ، كان المعلوم في حقه سبب وجود العلم .
والعلم - وفي نسخة بدون عبارة « والعلم » - الذي يفيد الوجود أشرف من العلم المستفاد من الوجود .

وعلم الأول بنظام الوجود ، هو مبدأ نظام الكل كما سبق . فهو أشرف العلوم .
وأما نظام أمثاله ، ففي غاية الإحكام ، إذ أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ،
وأنعم عليه بكل ما هو ضروري له ، وبكل ما هو محتاج - وفي نسخة « وبكل ما يحتاجه » - إليه وإن لم يكن في غاية الضرورة ، وبكل - وفي نسخة « وكل » - ما هو زينة وتكملة ، وإن لم يكن في محل الحاجة ، كتفويص الحاجبين ، وتعتبر الخصى القدمين ، وإبواب اللحية الساترة لتشجج البشرة في الكبر . إلى - وفي نسخة « وإلى » - غير ذلك من لطائف تخرج عن الخصر . في الحيوان ، والنبات ، وجميع أجزاء العالم .

الدعوى العاشرة : أنه حواء : لأن إفادة الخير والإنعام به ينقسم - وفي نسخة « منقسم » -

إلى ما يكون لفائدة وغرض ، يرجع إلى المقيد .
وإلى ما ليس كذلك - وفي نسخة بدون عبارة « وإلى ما ليس كذلك » -
والفائدة تنقسم :
إلى ما هو مثل المبدول ، كقابلة المال بالمال .

وإلى ما ليس مثلاً ، كمن يفلد المال رجاء الثواب أو المحمدة ، أو اكتساب
صفة الفضيلة ، وطلب الكمال به — وفي نسخة بدون عبارة « به » —

وهذا أيضاً معاوضة ومعاملة ، وليس يجود ، كما أن الأولى معاملة ، وإن كان
العوام يسمون هذا^{١١} جوداً .

بل الجود هو إفادة ما يتبقى من غير عوض ، فإن واهب السيف ممن لا يحتاج
إليه ، ليس بمجتم .

والأول قد أفاض الوجود على الموجودات كلها كما ينبغي ، وعلى ما ينبغي من
غير إدخار ممكن ، من ضرورة ، أو حاجة ، أو زينة . وكل ذلك بلا غرض — وفي
نسخة « بلا عوض » — ولا فائدة ، بل ذاته ذات بفيض منه على الخلق كلهم ،
ما هو لائق بهم ، وهو الجواد الحق ، واسم الجواد — وفي نسخة « الجود » — على
غيره مجاز .

الدعوى الحادية عشرة : — وفي نسخة « الدعوى الحادى عشر » — أن الأول
مبتدع بذاته ، وأن عنده — وفي نسخة « غيره » — من المعنى الذى يعبر عن نظيره
فى حقا ، بالذلة والطرب — وفي نسخة « والطيبة » — والفرح والسرور بحمال
ذاته وكماله ، ما لا يدخل تحت وصف وأصف .

وأن الملائكة المقربين ، الذين سبقهم البرهان على وجودهم ، من الأنبياء
واللذة بمطالعة جمال الحضرة الربوبية ، ما يزيد على ابتهاجهم بحمال أنفسهم
وتعرف — وفي نسخة « تعرف » — هذا بتقديم أصول :

الأصل الأول : — وفي نسخة « الأول » — أن تعرف معنى الله والألم ، فإن كان
يرجع إلى أمر زائد على إدراك مخصوص ، لم يتصور فى حقه .

وإن رجع إلى إدراك موصوف بصفة ، وثبت أن إدراكه على تلك الصفة ،
يشث الدعوى لا محالة .

واللذة والألم بالضرورة يرتبطان — وفي نسخة « مرتبطان » — بالإدراك ، نعمت
لا إدراك فلا لذة ولا ألم .

والإدراك فى حقا نوعان :

(١) اسم الإشارة « أنت » على القسم الثانى من لفظة .

حسى : وهو للظاهر المتعلق بلذة الحواس الخمس .

وباطنى : وهو العقلى ، والوهمى . ١

وكل واحد من هذه الإدراكات ، ينقسم باعتبار نسبة متعلقها إلى القوة المدركة بثلاثة أقسام :

أحدها : إدراك ما هو ملائم لقوة المدركة ، وموافق لطبيعتها — وفي نسخة « لطبعه » — .

والثانى : إدراك المتأنى

والثالث : إدراك ما ليس بمتألف ، ولا بملام — وفي نسخة « ملامم » — .
فاللذة عبارة عن إدراك الملام فقط .

والآلم عبارة عن إدراك المتأنى .

وأما إدراك ما ليس بملام ولا بمتألف — وفي نسخة « ومتألف » — فليس يسمى لا ألماً ، ولا لذة .

ولا ينبغى أن نظن أن الآلم عبارة عن صفة ، تتبع إدراك المتأنى ، بل هو عينه ، فلا يتصور ملاقاته المتأنى لقوة المدركة مع الإدراك ، إلا ويصدق اسم الآلم ، ويتحقق معناه ، وإن قدر عدم كل ما سواه .
وكذا اللذة .

فالإدراك اسم عام ، وينقسم :

إلى لذة

وإلى آلم .

وإلى ما — وفي نسخة « وما » — ليس بآلم ولا لذة . فهو — وفي نسخة « فهما » — غير زائد — وفي نسخة « زائدين » — عليه .

الأصل الثانى : وفي نسخة « الثانى » — أن يعرف أن ملام كل قوة فعلها — الذى هو مقتضى طبيعتها ، من غير آفة .

فإن كل قوة خلقت ليصدر منها فعل من الأفعال ، وذلك — وفي نسخة « وذلك » — الفعل مقتضى طبيعتها .

فمقتضى طبع القوة النفسية ، الغلبة ، وطلب الانتقام . ولذتها إدراك — وفي

نسخة « هي إدراك » - الغلبة .

ومقتضى طبع الشهوة ، الفسق .

ومقتضى الخيال والوهم ، الرجاء ، وبه يلتزم .

وهكذا ، لكل قوة من القوى .

الأصل الثالث : - وفي نسخة « الثالث » - أن المعامل الكامل تقوى فيه

القوى الباطنة ، على القوى الظاهرة . ويستحقّر لذات القوى الحسية عند لذات

القوى العقلية والروحية .

والتناقص تقوى فيه القوى الحسية على القوى العقلية والروحية .

ولذلك إذا خبر المرء بين الخط والدسم ، وبين الاستيلاء على الأهداء ، وبيل

أسباب الرياسة والملا ، فإن كان الخير ساقط الهمة ، ميت القلب ، خامد - وفي

نسخة « جامد » - القوى الباطنة ، اختار الهريسة والحلاوة عليه .

وإن كان الخير حكيماً الهمة ، وزين العقل ، استحقّر لذة المطعم ، بالإضافة

إلى ما ينال من لذة الرياسة والغلبة على الأهداء .

ونعني بالساقط ^(١) الهمة ، التناقص في نفسه ، الذي ماتت قواه الباطنة ،

أو لم يتم بعد ، حياتها ، كالصبي ، فإن قواه الباطنة بعد ، لم تخرج من القوة

إلى الفعل .

الأصل الرابع : - وفي نسخة « الرابع » - أن كل قوة فإن - وفي نسخة

« فإنما » - لها لذة إدراك ما هي قوة عليه ، إذا كان موافقاً لها ، ولكن تضاربت

الذات ، بحسب تفاوت

الإدراكات .

والقوى المدركة .

والمعاني المدركة .

ههنا - وفي نسخة « هي » - ثلاثة - وفي نسخة « ثلاث » - منارات

لصغائر - وفي نسخة « بتفاوت » - الذات :

المنارة الأولى ^(٢) : - وفي نسخة « منارة الأولى » - تفاوت القوى المدركة ،

فكلما كانت القوة - وفي نسخة « القوى » - أقوى في نفسها ، وأشرف في جسيها .
 كانت لذتها آتم ؛ فإن لذة الطعام بحسب قوة شهوة الطعام ، ولذة الجماع كذلك .
 ولذة العقليات أشرف في جنسها ، من لذة الحيات ؛ فلهذا غلبتها ، حتى
 احتار الماغل اللذات العقلية على المأكولات ، والمحسوسات .

والثاني^(١) : تفاوت الإدراكات ، فكلما كان الإدراك أشد - وفي نسخة
 « فإن الإدراك مهما كان أشد » - كانت اللذة آتم .

ولهذا لذة النظر إلى الوجه - وفي نسخة « الوجه » - الجميل ، على
 قرب ، وفي موضع مضى : آتم من لذته في إدراكه من بعد ؛ لأن إدراكه من
 القرب أشد .

والثالث^(٢) : وفي نسخة « الثالث » - تفاوت المدرك ، فإنه أيضاً يتفاوت في باب
 الملازمة ، والمخالفة ، فكلما كان آتم في جهته ، كانت اللذة أو الألم - وفي نسخة
 « والألم » - آتم ، كما تتفاوت اللذة بتفاوت الوجه - وفي نسخة « الوجه » - في
 - وفي نسخة بدون كلمة « في » - الحسن والقبح .
 فاللذة من الأحسن ، أكثر لا بحالة ، والألم من الأقيح - وفي نسخة « قبيح » -
 أكثر .

الأسفل الخامس^(٣) : هو - وفي نسخة « وهو » - نتيجة الأصول السابقة
 - وفي نسخة « السابقة » - أن اللذة العقلية التي لنا - وفي نسخة « لها » - لا بد وأن
 تكون أقوى من اللذات الحسية :

فإنا إن نظرنا إلى القوة ، وجدنا القوة العقلية أقوى وأشرف من الحسية ؛
 إذ سنين في (كتاب النفس) أن القوى الحسية لا تكون إلا في آلات جسانية ،
 وأنها تفسد إدراك مدركاتها ، إذا قويت ، إذ لذة العين في الضوء ، وألمه في
 الظلمة ، والضوء القوي يفسدها .

وكذا الصوت القوي يفسد السمع ويمتنع من إدراك الخي بعده ،
 والمدركات العقلية الخلية ، تقوى العقل وترزقه نوراً ، وكيف لا ، والقوة العقلية
 قائمة بنفسها ، لا تقبل التثيير والاستحالة .

(١) كما في الأسفل . (٢) كما في الأسفل .

(٣) اتفقت المراجع هنا على نصير ؛ (الأسفل الخامس) وهو في الترتيب (رابع)

والحسية في جسم مستحيل .

وأقرب المرحلات الأرضية إلى الأول ، وأشدها مناسبة : هي القوة العقلية ، كد سيأتي .

وأما إدراك العقل فيفارق إدراك الحس من وجوه :

إد يدرك العقل الشيء - وفي نسخة « الشيء » العقل - على ما هو عليه ، من غير أن يعترن به ما هو غريب عنه .

واحس لا يدرك اللون . ما لم يدرك معه العرض والطول ، والتقرب والبعيد ، وأموراً - وفي نسخة « وأمور » - أخرى غريبة عن ذات اللون .

والعقل يدرك الأشياء مجردة . كما هي ، ويجردها عن قرائنها - وفي نسخة « جوانبها » - المربية .

وأيضاً فإدراك الحس يتعامل ، فيرى الصغير كبيراً ، والكبير صغيراً .

وإدراك العقل يطابق المدرك . ولا يتفاوت . بل :

إما أن يدركه كما هو عليه .

أو لا يدركه .

وأما المدرك : فمدركات الحس . الأجسام ، والأعراض الحسية المتغيرة ،

ومدركات العقل : الماهية الكلية الأزلية ، التي يستحيل تغيرها

ومن مدركاته - وفي نسخة « مدركاتها » - ذات الأول الحق الذي يصدر منه

- وفي نسخة « منه يصدر » - كل جمال وبهاء في العالم .

فاذن لا تلبس هذه الحسية إلى العقلية .

الأصل السادس : - وفي نسخة « السادس » - أنه لا بعد أن يحضر

مدرك الموحب للذة . ولا يشعر الإنسان بلذته ، لكونه غاملاً أو مشغولاً ،

وفي نسخة « بريادة » بآفة غيرت مزاجه عن طبعه ، كالمتمكر

وفي نسخة « المتمكر » - الغافل عن الأحوال الطبيعية ، أو لكونه محموم بآفة غيرت

مزاجه عن طبعه . كالذي يستلذ أكل اللطيف ، أو شيئاً حامضاً لطول إلفه ،

فإن طول الممارسة ربما يحدث ملاممة - وفي نسخة « ملازمة » - بينه وبين طبعه .

فستلذ ما هو مكروه . بالإضافة إلى الطبع الأصلي .

وكالذى به مرضى (يوليوس) فإن جميع أجزائه محتاج إلى الغذاء . وفي معدته آفة تمنعه من الإحساس بشهوة الطعام : وتوجب كراهية له . وذلك لا يدل على أن الطعام ليس لئيداً في نفسه . بالإضافة إلى الطبع الأصلي .

وقد يكون عدم إدراك اللذة ، لتضعف القوى المدركة . فالبصر الضعيف قد يتأذى بإزاء ضوءه - وفي نسخة « بأذى ضده » - وإن كان ذلك موافقاً ولئيداً بالإضافة إلى الطبع السقيم . فإذن بهذا يتضح سؤال من يقول : لو كانت الطبقات أئد ، لكانت لذتنا بالعلوم ، وأئتنا بفقدنا ، يزيد على لذتنا - وفي نسخة « لذتنا » - بالحسيات . وأئتنا بفقدنا .

فيقال : سبب ذلك خروج النفس عن مقتضى الطبع بالعادات الردية ، والآفات العارضة ، ووقوع الإكلف مع المحسوسات . واشتغال النفس بمقتضى الشهوات ، فإن ذلك نازل في القلب والنفس بمنزلة المرض . والخطر في النفس .

وقد يصيب العضو الخطر نار تحرقه . وهو لا يحس بها ، فإذا زال الخطر أحس .

وانما قد يعانيه معشوقه . وكذا المريض المغشى عليه ، فإذا أفاق أحس . وعوارض البدن أوجبت مثل هذا الخطر . فإذا غارق النفس البدن . بالموت . أدرك ما هو حاصل للنفس :

من ألم الجهل إن كان جاهلاً ردى الخلق .

ولذة العلم ، إن كان عالماً ذكياً الطبع .

• • •

فرجع إلى المقصود^(١) وتقول :

إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - الأول مدرك لذاته : على ١٠ هو عليه من الجمال والبهاء ، الذى هو مبدأ كل جمال وبهاء ، وينبع كل حسن - وفي

(١) أى به التمهيد بما مر من الأصول .

نسخة « حير » .. ونظام .

إن نظرنا إلى المدرك ، فهو أجل الأشياء وأعلاها .

وإن نظرنا إلى الإدراك ، فهو أشرفها وأتمها .

وإن نظرنا إلى المدرك لثباته - وفي نسخة « فهو كثافتك » - بدل « لذلك » -

فهو إذن أقوى مدرك ، لأجل متحرك ، بآتم إدراك - وفي نسخة « الإدراك » -

لما - وفي نسخة « بما » - هو عليه من العظمة والجلال ،

فلينظر الإنسان إلى سروره بنفسه ، إذا استشعر كماله في الاستعلاء - وفي

نسخة « الاستيلاء » - بالعلم ، على الكل ، والاستعلاء - وفي نسخة « الاستيلاء » -

بالغلبة والملك على جميع الأرض ، إذا انضاف إليه صحة البدن ، - وفي نسخة

بريادة « وجمال الصورة » - وانتقاد كافة الخلق .

فإن ذلك لو تصور اجتماعه لشخص ، لكان في غاية اللذة ، مع أن كل ذلك

- وفي نسخة « أن ذلك » - مستعار من الخير ، ومعرض للزوال ، ولا يرجع إلا إلى

معرفة بعض المعلومات ، والاستيلاء على جزء من جوانب الأرض - وفي نسخة « من

الكائنات وهو الأرض » - التي لا نسبة لوجودها إلى أجسام العالم ، فضلا عن

الجواهر العقلية ، والنفسية .

فقياس لذة الأول إلى لفتنا . كقياس كماله إلى كمالنا ، إذا فرضت لنا

مثل هذه الحالة .

وقد قال (أرسطوطاليس) : لو لم يكن له من اللذة بإدراك جمال

ذاته ، إلا ما لنا من اللذة بإدراكه ، مهما انضمت إلى جماله ، وقطعنا نظرنا عما دونه ،

وامتشعرنا عظمتة وجماله . وجلاله : وحصول الكل على أحسن النظام منه ،

وانقيادها له على سبيل التسخير ، ودوام ذلك أزلا وأبداً ، من غير إمكان تنغير ،

لكانت تلك اللذة لا تقاس بها لذة .

فكيف . ؟ - وفي نسخة « كيف » . وإدراك لذاته لا يتناسب إدراكنا

له ، لما لا ندرك من ذاته وصفاته إلا أمورا جملة - وفي نسخة « جمالية » - يسيرة .

وأما الملائكة فلها تعرف أيضاً - وفي نسخة « أيضاً تعرف » - أنفسها

بالأول ، وهم على الدوام في مطالعة ذلك الجمال ، على ما سيأتى بيانه ، فلدنهم أيضاً دائماً ، ولكنها دون لذة الأول ، بل لدنهم بإدراك الأول ، فوق لدنهم بإدراك أنفسهم ، بل كانت - وفي نسخة « كان » - لدنهم بأنفسهم ، من حيث رأوا أنفسهم جيداً له مسخرين .

ومثاله : الذى يعيش ملكاً من الملوك ، فأقبل عليه ، وقبله لخدمته - وفي نسخة « بخدمته » - كان تبهجه وتباهجه وتفاخره بمشاهدة جمال الملك ، وكونه جيداً مقبولاً عنده ، أكثر من تبهجه بنفسه ، وقوله ، وأبيه ، ونسبه .

وكما أن سرورتنا أكل من سرور اليانم ، لما يتنا وبينها من التفاوت ، في الكمال بالقوة والعقل - وفي نسخة « والفعل » - واعتدال الخلق ، فسرور الملائكة أيضاً أكثر من سرورتنا ، وإن لم يكن لهم شهوة البطن والفرج ، وذلك لقربهم من رب العالمين ، وأنهم من زوال ما هم فيه ، أبد الآبدين .

والإنسان له سبيل إلى أن يكسب سعادة أبدية ، بأن يخرج القوة العقلية من القوة إلى الفعل ، ليتنقش - وفي نسخة « بأن يتنقش » - بهيأة - وفي نسخة « فيها » بدل « بهيأة » - الوجود كله ، على ترتيبه .

فليترك الأول ، والملائكة ، وما بعدها من الموجودات . وربما يحس بأدنى لذة من الاطلاع عليها في هذه الحياة لكان اشتغاله - وفي نسخة « مع اشتغاله » - بالبدن ، فإذا فارق البدن بالموت ، وارتفع المانع ، تكاملت القوة ، وانكشف الفطاء ، ودامت السعادة الأبدية - وفي نسخة بدون كلمة « الأبدية » - أبد الآبدين .

ويلتحق بالمالئ الأعلى ، ويكون - وفي نسخة « فيكون » - رفيق الملائكة في القرب من الأول الحق ، قريباً بالصفة لا بالمكان .

وهذه هي معنى - وفي نسخة « فهنا معنى » - السعادة حفظ ، والله أعلم بالصواب - وفي نسخة بدون عبارة « والله أعلم بالصواب » - .

خاتمة القول في الصفات

قد ظهر لك من هذه الجملة أنك لا تعرف الغائب إلا بالشاهد .

ومعناه أن كل ما سألت عن كَيْفِيَّتِهِ ، فلا سبيل إلى تفهيمك إلا أن يضرب لك مثال من مشاهداتك - وفي نسخة « مشاهدتك » - الظاهرة - وفي نسخة « الظاهر » - بالحواس ، أو الباطنة في نفسك ، بالعقل .

فلذا قلت : كيف يكون الأول عالماً بنفسه ؟

فجوابك الثاني هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - أن يقال : كما تعلم أنت نفسك ، تفهم الجواب .

وإذا قلت : كيف يعلم الأول غيره ؟ فيقال : كما أنت تعلم غيرك ، تفهمهم - وفي نسخة بدون عبارة « تفهمهم » -

فلذا قلت : فكيف - وفي نسخة « كيف » - يعلم يعلم واحد بسيط ، المثلث المعلومات ؟ فيقال : كما تعرف جواب مسألة دفعة واحدة ، من غير تفصيل ، ثم تشتغل بالتفصيل .

فلذا قلت : فكيف - وفي نسخة « كيف » - يكون علمه بالشئ مبدأ وجود ذلك الشئ ؟ فيقال : كما يكون توهمك المقطوع على الخدع ، عند المشي عليه ، مبدأ القفوط .

فلذا قلت : فكيف - وفي نسخة « كيف » - يعلم الممكنات كلها ؟ فيقال : يعلمها بالعلم بأسبابها ، كما تعلم حرارة الهواء في الصيف ، القابل لمعرفة تلك حقيقة أسباب الحرارة .

فلذا - وفي نسخة « وإذا » - قلت : كيف يكون ابتهاجه بكماله ، وهائه ؟ فيقال : كما يكون ابتهاجك به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - إذا كان لك - وفي نسخة « ذلك » - كمال تتميز به عن الخلق ، واستشعرت ذلك الكمال .

والمقصود أنك لا تقدر على أن تفهم شيئاً من الله تعالى ، إلا بالمقايسة إلى شيء في نفسك .

نعم تدرك من نفسك أشياء تتفاوت في الكمال — وفي نسخة « بالكمال » — والتقصان ، فتعلم مع هذا ، أن ما فهمته في حق الأول ، أشرف وأعلى مما فهمته في حق نفسك ، فيكون ذلك إيماناً بالغيب بجمال . وإلا فتلك الزيادة التي توهمتها لا تعرف حقيقتها ؛ لأن مثل تلك الزيادة لا يوجد في حقلك .

فإذن ، إن كان في الأول أمر ، ليس له نظير فيك ، فلا سبيل لك إلى فهمه البتة . وذلك هو ذاته ؛ فإنه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود ، وهو منبع كل وجود — وفي نسخة « زيادة بلا ماهية » — .

فإذا قلت : كيف يكون وجود بلا ماهية ؟ — وفي نسخة بدون عبارة « فإذا قلت : كيف يكون وجود بلا ماهية ؟ » — فلا يمكننا — وفي نسخة « فلا يمكنك » — أن نضرب لك مثلاً من نفسك ، فلا — وفي نسخة « ولا » — يمكنك إذن فهم حقيقة الوجود بلا ماهية .

وحقيقة ذات الأول ، وخاصيته ، هو أنه وجود — وفي نسخة « موجود » — بلا ماهية زائدة على الوجود ؛ وأن أتيت وماهية واحد .

وهذا لا نظير له بما — وفي نسخة « فيها » — سواء ؛ فإن ما سواء جواهر ، أو عرض ، وليس هو بجوهر^(١) ، ولا عرض .

وهذا أيضاً لا تتحققه — وفي نسخة « تحققه » — الملائكة ؛ فإنهم — وفي نسخة « فهم » — أيضاً جواهر ، وجودها غير ماهيتها ؛ وإنما الوجود — وفي نسخة « وجود » — بلا ماهية ، ليس إلا الله تعالى ،

فإذن لا يعرف الله إلا الله .

فإن قلت : فعلينا أنه وجود — وفي نسخة « موجود » — بلا ماهية زائدة ، وأن حقيقته — وفي نسخة « وأنه حقيقة » — الوجود المحض ، هو علم بماذا ؟ إن لم يكن علماً به ؟ !

قلنا : هو علم بأنه موجود . وهذا أمر عام .

وقولك : إنه ليس غير الماهية ، بيان أنه ليس مثلك ، فهو - وفي نسخة « وهو » - علم يقى الماهية ، لا بالحقيقة المترفة عن الماهية ، كعلمك بأن زيدا ليس بصانع ولا تاجر ، فإنه ليس علماً بصنفته ، بل هو علم بسمى شئ عنه . وعلمك بإزادته وقصوره وحكمته يرجع كله إلى علمه بنفسه وبغيره .

وعلمك بأنه عالم بنفسه ، كأنه علم يلزم - وفي نسخة « ملازم » - مجمل - وفي نسخة « يجهل » - من لوازم ذاته ، لا بحقيقة ذاته ، فإن حقيقة ذاته أنه - وفي نسخة بدون عبارة « أنه » - هو الوجود المحض ، بلا ماهية زائدة .

فإن قلت : فكيف السبيل إلى معرفة الله تعالى ؟

فيقال : أن تعرف بالبرهان أن معرفته محال ، وأنه لا يعرفه غيره . وأن الذى يتصور أن يعلم منه أفعاله وصفاته ، ووجوده المرسل ، ونفى المثل عنه ، وأن تفهم وجود - وفي نسخة « وجوداً » - بلا ماهية ، لمن - وفي نسخة « هل من » - ليس في نفسه وجود بلا ماهية ، حتى نفى عنه به ، محال . وجود بلا ماهية زائدة ، ليس إلا له ، فلا يعرفه سواء .

ولهذا قال سيد الإنس والجن . (أنت كما أثبتت هل نفسك لا أحصى ثناء عليك) - وفي نسخة « لا أحصى ثناء عليك ، أنت كما أثبتت هل نفسك ، لا أحصى ثناء عليك » -

ولذلك قال المصديق الأكبر (المعجز عن حرك الإدراك إدراك)

نعم ، الناس كلهم عاجزون عن إدراكه ، ولكن الذى يعلم بالبرهان المحقق - وفي نسخة بدون كلمة « المحقق » - استحالة إدراكه .

فهو عارف مدرك ، أى مدرك لغاية ما يتصور للبشر أن يدركه . ومن عجز ولم يدرك أن المعجز ضرورى - وفي نسخة « الضرورى » - بالبرهان الذى ذكرناه - وفي نسخة « ذكرت » - فهو جاهل به ، وهو كافة الخلق إلا الأولياء ، والأنبياء والعلماء الراشدين . وفي نسخة « والراشدين » - في العلم .

ومتأثر لا يؤثر ، وهى الأجسام المتحيزة المقسمة .

ودوثر متأثر - وفى نسخة « ودوثر وتأثر » - يتأثر من العقول ، ويؤثر فى
الأجسام وتسمى النفوس . وهى أيضاً لا تتحيز ، وليست بجسم .

وأشرف الأقسام العقول التى لا تتغير ، ولا تحتاج إلى استفادة - وفى نسخة
« استمارة » - أثر وكال من غيرها . فكالمها حاضر معها ، ما فيها - وفى نسخة
« وليس فيها » - شئ « بالقوة » .

وأقسامها الأجسام المستحيلة المتغيرة

وأوسطها النفوس التى هى واسطة بين العقول والأجسام .

والنفوس - وفى نسخة بدون عبارة « والنفوس » - تنلقى من العقول أثراً ،
وتغيبى على الأجسام أثراً .

وهذه أقسام يقضى العقل بإمكانها .

أما وجودها فيحتاج إلى برهان .

نعم الأجسام معلومة الوجود بالحس .

وأما النفوس فتدل عليها حركات الأجسام .

وأما العقول ، فيدل عليها النفوس كما سيأتى .

تقسيم ثانى : الموجودات باعتبار النقصان والكمال تنقسم :

إلى ما هو بحيث لا يحتاج إلى - وفى نسخة بدون كلمة « إلى » - أن يسه

غيره ليكتسب منه وصفاً له - وفى نسخة بدون عبارة « له » - بل كل يمكن له ،

فهو موجود له حاضر . ويسمى (تاماً) .

وإلى ما لم - وفى نسخة « مالا » - يحضر منه كل يمكن له ، بل لا بد من

- وفى نسخة « بل لا بد له من » - أن يحصل له ، ما ليس حاصلًا ، وهذا

يسمى (ناقصاً) قبل حصول التمام له .

ثم الناقص ينقسم :

إلى ما لا يحتاج إلى أمر خارج من ذاته ، حتى يحصل له ما ينبغي أن

يحصل . وهذا يسمى (مكفياً)

وإلى ما يحتاج إليه ، ويسمى (الناقص المطلق)

وأما التام : فإن كان قد حصل له ما ينبغي ، وكان بحيث يحصل لغيره منه أبصاً ، فيسمى — وفي نسخة « يسمى » — فوق التام ؛ لأنه في نفسه تام ، وكأنه قد — وفي نسخة بدون كلمة « قد » — فضل منه لغيره .

تقسيم ثالث للأجسام خاصة : قد سبق أن الأجسام أخص أقسام الموجودات .

وهو منقسم :

إلى بسيط .

وإلى مركب .

أعني انقساماً في النقل بالإمكان ، وإن كان في الوجود هو أبصاً — وفي نسخة « أبصاً هو » — كذلك .

ونحو ؛ (البسيط) الذي له طبيعة واحدة ، كالهواء ، والماء — وفي نسخة « كالماء والهواء » —

وبالمركب الذي يجمع طبيعتين . كالطين المركب من الماء والتراب .

وقد نحصل بالتركيب فائدة ، ليست في البسائط ، كفائدة الحجر ، فإنها لا توجد في البسيط والزاج .

ولكن البسيط هو أصل المركب ، ويقدم — وفي نسخة « وهو مقدم » — عليه في الوجود لا مهالة ، بالرتبة ، وبالزمان .

والبسيط بالقسمة العقلية أيضاً ينقسم :

إلى ما يتأني منه التركيب .

وإلى ما لا يتأني .

ومعنى مما يقل التركيب : هو الذي يحصل من تركيبه فائدة ليست في بسائطه ، والذي لا يتركب هو الذي يوجد — وفي نسخة « وجد » — كماله في بسائطه ،

فلا — وفي نسخة « ولا » — يتصور زيادة عليه في تركيبه ، وفي نسخة « بتركيبه » —

• • •

فإذا تمهدت هذه المقدمات ، فلترجع إلى الركن الأول وهو القول فيما يدل عليه الأجسام العقلية ، فقول :

وجود الأجسام تحت مقعر فلك القمر ، معلوم بالمشاهدة ، وهى قابلة التركيب ، فإن الطين مثلاً مركب من الماء والتراب ، فنقول :
هذا التركيب المشاهد يدل على وجود الحركة المستقيمة .
وتدل الحركة من حيث ماقها على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع .

ويدل اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط بها ، وهو السماء .
وتدل الحركة من حيث حلولها على أن طاسياً ، وليسها سبياً إلى غير
النهاية - وفى نسخة « نهاية » -

ولا - وفى نسخة « فلا » - يمكن ذلك إلا بحركة السماء حركة دورية .
وتدل الحركة أيضاً فى الجسم على ميل فيه طبيعى ، وعلى طبع محرك ، وعلى
زمان فيه الحركة .
فلنذكر وجه هذه الدلالات واللازم .

فاللازم الأول : من التركيب ، الحركة المستقيمة .
ووجهه : أن الماء له حيز ، والتراب له حيز ، وكل واحد طبيعى ، إذ لا بد
لكل جسم من مكان طبيعى ، كما سبأت فى الطبيعيات .
فلا يحصل التركيب إلا بحركة أحدهما إلى حيز الآخر ، إذ لو لازم كل واحد
حيزه ، لنقها متجاورين غير مركبين .
لهذا ظاهر .

لإذن العقل يقضى قبل النظر فى الوجود ، إلى أنه إن كان فى الوجود تركيب ،
من بسيطين ، فلا يمكن إلا بحركة مستقيمة .

وإن كانت حركة ، فلا تمكن إلا عن جهة ، وإلى - وفى نسخة ، إلى « جهة »
فتحتاج إلى جهتين .

وهذا ظاهر .

ولا بد - وفى نسخة « فلا بد » - أن تكونا محدودتين ومختلفتين بالطبع .
أما اختلافهما بالطبع والوع ، فلأنما يلزم من حيث إن الحركة .
إما أن تكون طبيعية .

أو قسرية ، كما سيأتى .

فالتطبيعة كحركة الحجر إلى أسفل ، وهى توجب أن يكون الحجر الذى يتركه محالاً لدى مطالبه ؛ إذ لو تشابها لاستحال أن يهرب من أحدهما ويطلب الآخر .

ولهذا لا يتحرك الحجر طبعاً — وفى نسخة « رجحاً » بدل « طبعاً » — على وجه — وفى نسخة « على بسيط » — الأرض ؛ إذ بسيط الأرض مشابه فى حقه ، بالضرورة يشئ أن تكون الجهة المهروب عنها ، مخالفة للجهة المقصودة .

وإن كانت قسرية ، كحركة الحجر إلى فوق ، فعنى القسرية أن يكون على خلاف الطبع ، فينبئ أن يكون فيه ميل طبيعى ، إلى جهة دون جهة ، حتى يتصور القسر .

وكل قسر فهو مرتب على الطبع .

وقد بان أن الميل الطبيعى إلى جهة دون جهة ، يوجب بالضرورة اختلاف الجهتين .

وأما كونها محذوتين ، فعناه أن جهة السفلى مثلاً ، ينبئ أن يكون لما مراداً إذا انتهى إليه انقطع ، ليكون — وفى نسخة « ويكون » — منقطعه حده ونهايته .

وكذا جهة العلوى .

وذلك لأدلة ثلاثة — وفى نسخة بدون كلمة « ثلاثة » —

أحدها : — وفى نسخة « إحداها » — أن الجهة إنما تكون فى بعد لا محالة مشار .. وفى نسخة « يشار » — إليه باليد إشارة حسية ؛ إذ الأمر العقل الذى لا إشارة إليه ، لا يتصور أن يكون فيه حركة الجسم .
وقد ذكرنا أن بدءاً بلا نهاية محال^(١) ، فرض ذو الحلاء أو — وفى نسخة « دو » — فى الملاء .

الثانى : أن المفهوم من الجهة يقتضى أن يكون إلى حد معين . فإذا قلت : ينبئ أن يشير إلى — وفى نسخة « فى » — جهة الشجر ، أو الجبل — وفى نسخة بدون عبارة « أو الجبل » — أو المشرق ، أو المغرب — وفى نسخة « أو الغرب » —

(١) راجع أدلة ذلك فيما سبق وضعنا لها من ١٩٤ .

فينبغي أن يكون الشجر الذى الجهة جهته ، مشارا إليه .
 وكل ما لا ينسب إليه سلوك ، فلا إشارة إليه ، وما لا إشارة إليه ، فلا جهة له .
 نعم يكون الشجر مرادا واحدا لجهة الشجر ، فإن فرض البعد بينك وبين
 الشجر ، غير متناه ، لم تتصور الإشارة إليه .
 وكذلك إذا قلت : جهة السفلى . اقتضى أن يكون للعمل حد ، ومراد ،
 ومعنى . وفى نسخة « للسفل مرادا واحدا معنا » - ينسب إليه ، هو - وفى نسخة
 بدون كلمة « هو » - أسفل السافلين .
 وأن يكون العلو كذلك .

وإلا فلو تبادلت - وفى نسخة « تبادى » - إلى غير نهاية لم يمكن - وفى
 نسخة « يمكن » - إليها إشارة اليتة .

الثالث : هو أنك تعقل أن تكون الأشياء الواقعة فى جهة - وفى نسخة بدون
 كلمة « جهة » - السفلى بعضها أسفل من بعض ، فإن لم يكن للسفل مراد معين ،
 وحد بشار - وفى نسخة « مشار » - إليه ، حتى يكون الأقرب إليه أسفل ، والأبعد
 منه أعلى ، فلا معنى لكون البعض أسفل ، بل ينبغى أن تكون تلك الجهة ،
 متشابهة . فلا يكون فيها أسفل وأعلى . فما - وفى نسخة « وإنه - لم يكن سفل ،
 لا يكون - وفى نسخة « لم يكن » - أسفل .

لإذن لا بد من جهتين مختلفتين محدودتين ، لكل حركة مستقيمة .
 والجهة بعد - وفى نسخة « فى بعد » - ولا بعد إلا فى جسم ، كما سيأتى ،
 فى استحالة الخلاء .

فلا بد إذن - وفى نسخة بدون كلمة « إذن » - من جسم محدود ، يحدد
 الجهات ، حتى تتصور الحركة .

الدعوى الثانية اللازمة - وفى نسخة « اللازم » - من الأول : أن الجسم المحدد
 للجهات لا بد أن وفى نسخة « وأن » - يكون محيطا بالجسم المستقيم الحركة ،
 إحاطة السماء بما فيها ، فإنه لا يتصور اختلاف الجهتين ، بالنوع والطع ،
 إلا بحسب محيط ، ليكون المركز غاية البعد ، والمحيط غاية القرب ، ويكون بين
 القرب والبعد غاية الاختلاف - وفى نسخة « اختلاف » - بالنوع والطع .

وبرهانه : أن اختلاف الجهة لا يخلو :

إما أن يكون في خلاء .

أو في ملاء — وفي نسخة « أو ملاء » —

وباطل أن يكون في الخلاء : لاستحالة الخلاء . لأن الخلاء إذا فرض . فهو

متشابه . فلا يكون بعضه مخالفاً لبعض . حتى يتعين جسم — وفي نسخة « لجسم » —
منه . جهة دور جهة .

وإذا كان في ملاء ، أعنى في جسم . فلا يخلو :

إما أن يكون اختلاف الجهة داخل الجسم .

أو خارجه .

فإن — وفي نسخة « فإذا » — كان داخل الجسم ، فليس في داخل الجسم

اختلاف إلا بالمركز والمحيط : فإن الجسم إذا كان مجزأ ، كان المحيط غاية القرب
منه ، والمركز غاية البعد .

فإن فرض من المحيط إلى المحيط اختلاف جهة . بحيث لا يمر على المركز ،

وهو الخط ، الذي يقطع الدائرة بقسمين — وفي نسخة « بنصفين » — متساويين ، حتى

يقال : إحدى النقطتين مخالفة للأخرى ، فهو محال . إذ ليس بينهما إلا اختلاف

العدد ، وإلا فهما بالطبع متشابهان ، إذ لكل — وفي نسخة « كل » — واحد
منهما قريب من المحيط المتشابه .

وإذا فرض قطر مار على المركز ، استحال تقدير اختلاف الجهتين ، عند

نقطتي — وفي نسخة « نقطتي » — القطر : فإن كل واحد قريب — وفي نسخة

« قرب » — من المحيط المتشابه ، فلا يكون فيه اختلاف إلا بالمركز والمحيط . إذ —

وفي نسخة « فإنه » — لو جاوز المركز وقع من البعد في القرب . فيكون المركز حد
البعد ، والمحيط حد القرب .

وإن فرض اختلاف الجهة خارج الجسم ، فهو محال ، لأنه لا يخلو :

إما أن يفرض جسم واحد ، كالمركز ، وتفرض الجهات حوله .

أو جسمان .

إن كان جسماً - وفي نسخة بدون كلمة « جسماً » - واحداً ، تعين القرب منه ولم تتحدد جهة البعد ؛ وإن الأحياز - وفي نسخة « والأحياز » - حواليه متشابهة ، لا يحالف بعضها بعضاً إلا بالعدد .

والعدد منه ليس له حد محدود .

وقد بينا أن الجهة لا بد لها من الحد .

وإنما لم تعين البعد ، لأن المركز يتصور أن يقع عليه دوائر متفاوتة في العدد إلى غير نهاية .

فدركز لا يعين المحيط ، والمحيط يعين مركزاً واحداً بالضرورة .

وإن فرض جسمان . وقيل قرب أحدهما بخالف للآخر ، فهو محال ؛ لأن السؤال في اختصاص كل واحد من الجسمين بالموضع الذي اختص به ، قائم ، لأنه ما لم توجد الجهة أولاً ، لا - وفي نسخة « لم » - يوجد مثل هذا الجسم .
حتى أنه لا يختلف بالطبع القرب من أحدهما مع القرب من الآخر ، إن تشابه الجسمان .

وإن اختلفا ، فاختلافهما لا يوجب تعين الجهتين وتحددتهما . بهما - وفي نسخة بدون عبارة « بهما » - بل السؤال يبقى في اختصاص كل جسم بالخير - وفي نسخة « في الخير » - الذي اختص به ، أنه لم يختص به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - ولم يتميز خير عن آخر . بالقرب من شيء آخر ؛ والبعد منه « والخلاء متشابه .

ولأنه إن فرض ذلك . ثم قدرُ تبديل الخيزين ، على الجسمين . حتى نقل كل واحد إلى مكان صاحبه ، لم يقتض ذلك زوال اختلاف الجهتين - وفي نسخة « الجسمين » - وقد تبعد الجهتان - وفي نسخة « الجسمان » - ولو قدر عدم أحدهما بقي ما توهم من اختلاف الجهتين ، مهما قدر بقاء البعد ، مع أحد الجهتين ، وبطل الجسم .

ولو قدرُ تركيب الجسمين . لطل اختلاف الجسمين ، وبقي اختلاف الجهتين .

مظهر أن اختلاف الجسمين لا يكون علة اختلاف الجهتين . وأن ذلك لا يتصور

إلا بحسب محيط - وفي نسخة « المحيط » - يحدد - وفي نسخة « يحد » - الجهتين بالمحيط والمركز .

وذلك المحيط يستحيل أن يقبل حركة مستقيمة ، لأنه يحتاج - وفي نسخة « لا يحتاج » - إلى اختلاف الجهتين . وإلى جسم آخر يحيط به ، فتحدد به وفي نسخة « له » - الجهات .

والذى يحدد الجهة يستغنى عن الجهة ، فلا يكون فيه حركة مستقيمة ، ويلزم عليه أن لا يقبل الانخراق - إذ معنى الانخراق ، دهاب الأجزاء طولاً وعرضاً على الاستقامة . فمن ضرورته - وفي نسخة « ضرورة » - حركة مستقيمة . ومن ضرورة الحركة المستقيمة اختلاف الجهتين . ومن ضرورته - وفي نسخة « ضرورة » - محيط آخر يحدد الجهتين ، كما سبق .

الدعوى الثالثة : أنه يلزم من الحركة الزمان لا محالة ، فإن كل حركة في زمان ، والزمان هو مقدار الحركة ، فإن لم تكن حركة ، لم يكن زمان في الوجود . وإن لم تحس النفس بالحركة ، لم تحس بالزمان . كما كان في حق أصحاب الكهف وكل من نام ضحوة ، وثبته ضحوة - وفي نسخة « في ضحوة » - اليوم الثاني . فلا يحس بانقضاء زمان إلا أن يحس في نفسه بتغير علم بالمادة أن ذلك لا يكون إلا في زمان .

والمنه إذا أحس بظلمة أو ضوء ، أو زوال فياء ظل - وفي نسخة « أو زوال ظل فيه » - يعرف زمان النوم ، مهما علم بالمادة من هذه - وفي نسخة « من دلالة هذه » - الأمور ، مقادير الزمان .

• • •

ولا بد من إشارة إلى تحقيق الزمان . وإن كان ذلك بالطبيعيات ألبت . ولكن نقول :

لا شك أن بين ابتداء كل حركة ، وانقطاعها ، إمكان تقدير حركة أخرى ، تقطع مسافة معينة ، بسرعة معينة ، أو بطء معين ، حتى إنه يقطع مثل - في نسخة « مثل » - تلك الحركة مثل تلك المسافة . ولا يمكن أكثر منه ، ولا أقل . ويمكن أن يقطع بحركة أسرع ، تبثي مسافة أكثر ، وإن كانت وفي نسخة « كان » - أبطأ .

ثلاثة أقل ، وإن ابتدأت معها - وفي نسخة « وإن ابتداءً معا » - وساوتها -
 وفي نسخة « وساوها » - في السرعة ، لم تختلف - وفي نسخة « لم تختلف » عنها
 على نصف - وفي نسخة « عنها في أثناء » - المسافة ، وكان بين - وفي نسخة
 « كما بين » - ابتداء هذه الحركة ، إلى النصف ، وبين انقطاعها ، إمكان هو
 نصف الإمكان الذي بين هاتين الحركتين التامتين .
 وكذلك يمكن أن يعرض لهذا الإمكان ربع وسدس . وهذه التحديدات لا ترد
 إلا على مقدار .

فقد حصل لها هنا مقدار .

وحد المقدار هو غير حد الحركة .

فليس المقدار هو الحركة ، أصح ذاتها ، بل هو في الحركة ، وصفة لها ،
 فلكل حركة مقدار من وجهين :

أحدهما : من حيث المسافة ، كما يقال : مشى فرسخا .

والثاني : من حيث الإمكان الذي ذكرناه ، ويسمى زمانا ، كما - وفي نسخة
 « وكما » - يقال : مشى ساعة .

فهذا الإمكان المقدر هو الزمان ، وهو مقدار الحركة ، من حيث انقسامه
 في امتداده ، إلى متقدم ومتأخر ، إذ يستحيل أن يكون مقدار الجسم المتحرك ،
 وقد تساوى في الزمان حركة (الثقيل) و (الخفيف) ويستحيل أن يكون مقدار
 المسافة واحدا - وفي نسخة بدون كلمة « واحدا » - إذ قد يتساوى في الزمان ما يقطع
 فرسخا ، وما يقطع فرسخين . ويستحيل أن يرد ذلك إلى السرعة والبطء ، إذ
 الحركتان المختلفتان في السرعة ، قد يختلفان في هذا - وفي نسخة « هذه » -
 الإمكان ، فإن الحركة من الطلوع إلى الغروب ، تساوى الحركة من الشروق إلى الزوال .
 أصح أنها تساوى نصف نفسها في السرعة ، ولا تساويها في الزمان ، فإذا يس
 ذلك إلا مقدار الحركة في امتدادها ، إذ تكون حركة أكثر امتدادا من حركة
 فكثرة الامتداد كثرة الزمان ، وقته قلته ، وأصل الامتداد أصل المدة والزمان ،
 إذ الزمان عبارة عن مدة الحركة ، أي عن امتداد الحركة ، ولا يمكن أن يكون الزمان
 إلا مدة الحركة المكانية ، لأنه عبارة عن أمر ينقسم :
 إلى متقدم .

ومتأخر .

لا يبقى المتقدم مع المتأخر بحال ، فارتبط بالضرورة بما هو على الانقضاء والتصرم ، حتى لا يجتمع منه جزآن .

ولا متقدم بذاته إلا الحركة .

فما يقارن المتقدم منها يقال إنه متقدم .

وما يقارن المتأخر ، إنه متأخر .

وإذا ظهر أنه مقدار الحركة ، وممت الحاجة إلى أن يكون للحركات معيار بقدرها ،

والمعيار ينبغي أن يكون معروفا معلوما - وفي نسخة « معروفا في نفسه » - حتى يقدر به غيره ، كالذراع الذي تدرج به الثياب .

كذلك حركة الفلك اليومية - وفي نسخة « الدورية » - هي أسرع الحركات وأظهرها للخلق ، فإن الشمس أظهر الخصومات ، بل بها نحس سائر المحسوسات ، فاتخذ ذلك مقياسا تقدر به الحركات .

وحركة الفلك لها مقدار في نفسها ، وهي تقدر غيرها . كالذراع : له مقدار في ذاته ، ويقدر غيره .

فالزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك ، من حيث انقسامه إلى متقدم ومتأخر ، - وفي نسخة « متأخر ومتقدم » - لا يبقى المتقدم مع المتأخر .

الدعوى الرابعة : انه يلزم من حركة هذه الأجسام القابلة للتركيب ، أن يكون فيها ميل إلى جهة لا محالة ، وأن يكون فيها طبع موجب الميل .

فالحركة ، والميل ، والطبع ، ثلاثة - وفي نسخة « ثلاث » - أمور متباينة .

فإذا - وفي نسخة « فإذا » - ملأت رقاقص الهواء ، وتركته تحت الماء ، صعد إلى حيز الهواء .

وفي حالة الصعود فيه الحركة ، والميل ، والطبع .

فإن أمسكته قهرا تحت الماء ، فلا حركة ، وأنت تحس بجمله وتعامله على يدك ، واعتماده عليك في طلب جهته .

فهو - وفي نسخة « وهو » - المراد بالميل .

فإن كان فوق الماء فلا حركة ولا ميل ، ولكن في الطبع الذي يوجب فيه الميل إلى حيزه ، مهما فارق حيزه .

والقصود أن بين أن كل جسم مركب - وفي نسخة بدون كلمة « مركب » ، فهو قابل للحركة .

وكل قابل للحركة ، فلا بد وأن يكون فيه ميل لا محالة .

وبرهانه : وفي هذه المركبات ظاهر ، لأنها لا تتركب إلا بحركة .

فإن كانت الجهة التي إليها الحركة ، المتحرك فيه ميل إليها بالطبع ، فلو خلى وطبعه ، لتحرك .

فإن - وفي نسخة « وإن » - كان لا يتحرك إليها لو خلى وطبعه - وفي نسخة « بطبعه » - فإذن لا ميل فيه - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » -

وإن لم يكن فيه ميل إليه - وفي نسخة « إليها » - فهو مائل إلى الحيز الذي هو فيه .

فإن فرض على البعد جسم في حيز لا ميل له إلى ذلك الحيز ، ولا إلى غيره ؛ فهو محال ؛ إذ يلزم عليه أن تكون حركة - وفي نسخة « حركته » - في غير زمان . وهو محال ، فالحقضي إليه محال .

فإن قيل : لا نسلم أن الحركة في غير زمان تلزم منه .

فنقول : لا شك في أن الجسم إذا كان له ميل إلى أسفل مثلاً ، وحركته -

وفي نسخة « ومنه » بدل « وحركته » - إلى فوق ، كان ذلك الميل مقاوما لميل التحريك القهري ، ويوجب - وفي نسخة « فيوجب » - ذلك بطأ في الحركة ، حتى إنه كلما كان الميل - وفي نسخة بدون كلمة « الميل » - أكثر ، كانت المقاومة أشد ، والحركة أبطأ .

وكلما كان الميل - وفي نسخة بدون كلمة « الميل » - أقل ، كانت الحركة أسرع .

تفاوت الحركة في السرعة والبطء على نسبة تفاوت الميل .

مقول : إن فرضنا جسماً لا ميل فيه ، وحركته عشرة أذرع ، مثلاً ، فلا شك أنه في زمان ، قلنسمة ساعة .

فلو فرضنا جسماً فيه ميل، وحركته ، كانت حركته - وفي نسخة « حركة » -
أبطأ لا عمالة ، فلفظ أنه في عشر ساعات مثلاً .

فقول : يمكن أن يقدر جسم فيه عشر ذلك الميل ، فيلزم أن يتحرك في
ساعة ، لأن نسبة زمان الحركة إلى زمان الحركة ، هو نسبة الميل إلى الميل .
فتكون حركة الجسم الذي فيه عشر ذلك الميل ، مساوية لحركة الجسم الذي
لا ميل فيه ، وهذا محال .

بل كما - وفي نسخة « كلما » - يستحيل أن يضاوت في مقدار الميل ويتساوى
في زمان الحركة ، يستحيل - وفي نسخة « كذلك يستحيل » - أن يضاوت في أصل
وجود الميل ، وعدمه ، ويتساوى في مقدار الحركة ، بل أول - وفي نسخة بدون
عبارة « بل أول » -

فهذا برهان قاطع ، على أنه لا بد في كل جسم ، من ميل طبيعي .
إما إلى الجهة - وفي نسخة « جهة » - التي يتحرك إليها .
وإما - وفي نسخة « أو » - إلى خلافها ، كيفما كان .

فإن قيل : فيم تتكون - وفي نسخة « بنكر » - على من يتنازع في المقدمة
الثانية ، وهي استحالة حركة في - وفي نسخة « من » - غير زمان ؟

فيقال : الحركة - وفي نسخة « إن الحركة » - لو فرضت في غير زمان
لكان - وفي نسخة بدون عبارة « لكان » - لا يخلو :
إما أنه تكون في بعد .

أو لم تكن في بعد .

فإن لم تكن في بعد لم تكن حركة .

وإن - وفي نسخة « فإن » - كان في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - بعد
ومسافة ، فقد ذكرنا أن الأبعاد كلها متقسمة ، وأنه لا يتصور جوهر عود ، ولا يتصور
بعد عود ، ولا مسافة لا تنقسم ^(١) .

فلا يتصور زمان لا يتقسم ، لأن الزمان مقدار الحركة . وضرورة كل حركة
أن تنقسم بانقسام مسافة الحركة .

(١) راجع ما ذكرناه سابقاً من ١٩٥ في تفنيد دليل تنامي الأبعاد .

ميكون الحركة الذي في أول المسافة ، قبل الجزء الذي فيها بعده .

ههنا معنى كون الشيء - وفي نسخة « كون الحركة » - في زمان .

وبالحقيقة كيف تكون حركة الشيء - وفي نسخة بدون كلمة « الشيء » - .

في عشرة أفرع ، من غير أن يتقدم كونه - وفي نسخة « حركته » - في الشطر الأول ، على الشطر - وفي نسخة « على حركته في الشطر » - الثاني .

وإذا حصل التقدم وتأخر فقد حصل الزمان .

وإذا - وفي نسخة « وأما » - فرض حركة في بعد لا ينقسم ، فهو - وفي نسخة « فهذا » - محال ؛ لأنه ثبت أن كل بعد منقسم^(١) .

فالبعد ، والجسم ، والحركة ، والزمان - هذه الأمور الأربعة - بالضرورة منقسمة ، لا يتصور فيها جزء فرد كما سبق^(٢) .

الدعوى الخامسة : أن هذه المركبات لا تتحرك بالطبع إلا حركة مستقيمة ؛ لأن كل جسم فلا بد له من مكان طبيعي ؛ لأن حيزه الذي فرض له ، إن ترك فيه وطئه ، استغرقه ، فهو له طبيعي ، وميله إليه ، إن - وفي نسخة « وإن » - تنحى عنه إلى موضع آخر .

فالموضع المطلوب له ، طبيعي . ويكون ميله الطبيعي إلى ما وضعه الطبيعي - وفي نسخة فيكون ميل الطبيعي ، إلى موضعه الطبيعي » - فيعرض عند المفارقة ، الحركة إليه ، والسكون فيه عند وصوله إليه - وفي نسخة بدون عبارة « إليه » -

وإذا كان ميله إليه ، فلا يتحرك إليه إلا بأقرب الطرق ؛ فإنه إن انحرف عن أقرب الطرق إليه ، كان مائلا عنه ، لا إليه .

وأقرب الطرق بين النقطتين هو الخط المستقيم ، فتكون الحركة عليه بالضرورة

وإذا ثبت أن لا جهة إلا الوسط ، والمحيط ، فتقسم الحركة الطبيعية لهذه الأقسام التي يحويها المحيط : إلى حركتين مستقيمتين :

(١) انظر هامش ص ١٩٥ بخصوص نقدها لدليل شافعي الأبيات .

(٢) انظر نفس الموضوع المشار إليه سابقاً .

إحدهما : من المحيط - وفي نسخة بدون عبارة « من المحيط » - إلى الوسط .
والأخرى : من - وفي نسخة « من » - الوسط ، إلى المحيط .

الدعوى السادسة : أن الحركة من حيث حدوثها ، أعنى حركة هذه المركبات ، تدل على أن لها سببا ، وليسببها سببا ، إلى غير نهاية ، ولا يمكن ذلك إلا بالحركة السماوية الدورية - وفي نسخة بدون عبارة « تدل على أن لها سببا . . . إلى » الدورية ، - فكل - وفي نسخة « وكل » - حركة حادثة تدل - وفي نسخة « فتدل » - على حركة دائمة ، لا نهاية لها . فإن - وفي نسخة « إن » - لم يفرض ذلك ، لم يتصور حدوث حادث .

وإذا كانت الحوادث كائنة ، فلا بد من حركة دائمة لا نهاية لها .
وبرهانه : أن حدوث وفي نسخة بدون كلمة « حدوث » - الحادث بغير سبب ، محال

وسببه لو كان موجودا من قبل ، وكان لا يحدث ، فلما كان لا يحدث ، لافتقار السبب إلى مزيد حالة وشرطة . يستعدها للإيجاد ،
فإذن لا يحدث السبب ، ما لم يحدث تلك الحالة لسبب ، والسؤال في تلك الحالة لازم ، وأنها لم تحدث الآن ، ولم تحدث قبلها ، فتفتقر إلى السبب - وفي نسخة « إلى سبب » - وكذلك بتسلسل ، فيفتقر الحادث بالضرورة ، إلى أسباب لا نهاية لها . ولا نخلو تلك العلل والأمياب :
إما أن تكون على التسلسل موجودة معا .

وإما على التعاقب .
(وحدود علل بلا نهاية معا ، محال ، وقد أبطلناه .
فلا يبقى إلا التلاحق ، وذلك لا يكون إلا بحركة دائمة ، كل جزء منها كأنه حادث وجمعتها مطردة لا حدوث لها ، حتى تكون أجزاءها سببا لها بعدها ، وكذا كل جزء .

ولو عرض انقطاع هذه الحركة في حالة ، لاستحال بعدها حدوث حادث :
لأنه إذا لم يحدث في حالة لم - وفي نسخة « فلم » - يحدث بعدها - وفي نسخة

« بعده » - فيفتقر إلى حادث ، وذلك الحادث أيضا يفتقر إلى مثله ، فلا بنصور الحدث .

ومهما فرصت حركة دائمة ، انقطع السؤال .

مثالة : أن يقال لم قلت هذه الحبة - وفي نسخة « الحشة » - في الأرض . النفس الثاني - وفي نسخة « النباتية » - الآن ، ولم يكن قبله يقبله ، وكان مدفونا في الأرض ؟

فيقال : لفرط البرودة في الشتاء ، وعدم الاعتدال من قبل .

فيقال : ولم حدث الاعتدال الآن ؟ .

فيقال : لحدث حرارة الهواء .

فيقال : ولم حدث الآن حرارة الهواء ؟

فيقال : لارتفاع الشمس ، وقربها - وفي نسخة « وقربه » - من وسط السماء ، بدخولها برج الحمل .

فيقال : ولم دخل الآن برج الحمل ؟ - وفي نسخة « ولم دخل برج الحمل الآن ؟ » -

فيقال : لأن طبعها - وفي نسخة « طبعه » - الحركة ، وإنما انفصلت - وفي نسخة « انفصل » - من آخر الحوت الآن . ولم يكن - وفي نسخة « يمكن » - دخول الحمل ، إلا بمفارقة الحوت ، وبعد الوصول إليه ، فتكون مفارقه الحوت سببا لدخول - وفي نسخة « سبب دخول » - الحمل . ويكون كونه متحركا بالطبع ، مع الوصول إلى الحوت - وفي نسخة « الحوت منه » - سببا للانفصال منه - وفي نسخة بدون عبارة « سبب الانفصال منه » - ويكون سبب الوصول إلى الحوت ، الانفصال مما قبله وهكذا - وفي نسخة بعد قوله « ويكون سبب الوصول إلى الحوت ، سبب الانفصال منه » ، ويكون سبب إلى وجود الانفصال إلى الحوت مما قبله وهكذا - يتبادى إلى غير نهاية .

فترجع الحوادث بعد تسلسل أسبابها الأرضية ، بالآخرة لا محالة ، إلى الحركة السماوية .

ولا - وفي نسخة « لا » - يمكن إلا أن تكون كذلك ، وتكون حركة السماء

سببا لحدوث الأشياء من وجهين .

أحدهما - أن يكون السبب معه ، كالقصور الذي يكون مع الشمس ، بلور معه . ثم يحدث في كل جزء من الأرض ، شيئا فشيئا - وفي نسخة شيئا شيئا - ويحدث - وفي نسخة - فيحدث - النهار في كل قطر شيئا فشيئا - وفي نسخة شيئا شيئا - ويحدث بسبب الإنبات انتشار الناس في أغراضهم ، وسبب الانتشار أصناف - وفي نسخة - في أغراضهم بأصناف - الحركات . ويحدث من تلك الحركات ، حوادث في العالم لا نحصى .

والآخر : أن تكون الحركة الدورية سببا لوصول الاستعداد إلى الأسباب ، ولكن تأخر المسببات من حيث انعدام الشروط - وفي نسخة - من حيث لا تتم الشروط - .

كما أن الشمس توجب - وفي نسخة بلون كلمة - توجب - حرارة في الأرض تستعد بسببها لتأثير في البذر ، إن بلور فيها ، ولكن يتأخر لعدم البذر ، والبلور يتأخر لعدم إرادة المهرلك - وفي نسخة - المتحرك - البذر . وإرادته ينتهي على سبب آخر .

فإنه إذا - وفي نسخة - فإذا - تيسر بث البذر ، عملت الحرارة الآن ، وقبل هذا كان لا تؤثر لفقد الحمل ، وكان تأخر الحادث مثل ذلك - وفي نسخة - بمثل - ذلك - وفي نسخة هذا - .

فهكذا - وفي نسخة - وهكذا - . ينصور حدوث الأشياء .

وفيه ظهر أن التركيب بين الماء والطين مثلا دل على الحركة ، والحركة دلت على اختلاف الجهتين بالضرورة . ولم يمكن اختلاف الجهتين إلا بجسم محيط . وهو السماء . وأنه لا بد وأن يكون متحركا على الدوام . حتى ينصور حدوث الحوادث . فإذن هذه الأدلة واقفت المحسوس . وصار بحيث إذا تأمله الأعمى ، الذي لا يشاهد السماء . وحركتها وإحاطتها - وفي نسخة - وحركته وإحاطته - إذا صر بعقله إلى أدنى حركة : علم - وفي نسخة - يعلم - أنه لا بد من وجود محم تدور على الدوام حتى تنصور الحركة ، وإلا فخلق الحركة دون ذلك محال .

والحال لا يكون مقدورا عليه ، فلا — وفي نسخة « ولا » — يكون له وجود اليتة

والآن فإذا قد بينا حركة السماء ببرهان الآن ، وهو — وفي نسخة « أن وهو » —
 الدلالة عليه بالنتيجة — وفي نسخة « بالنتيجة عليه » — قلنذكر — وفي نسخة
 « فنذكر » — سبب حركته ، وأنه لم يتحرك ؟ ولنذكر أحكامه — وفي نسخة بدون
 عبارة « أحكامه »

القول في الأجسام السهاوية

الدعوى فيها أنها تتحرك وفي نسخة « متحركة » - من نفس الإدارة وأن لها تصورا للجزيئات متجددا .

وأن لها في الحركة غرضا .

وأنه ليس غرضها الاهتمام بالعمليات ،

وأن غرضها الشوق إلى النشبة - وفي نسخة « والنشبة » - بجوهر شريف أشرف

منها ، لا علاقة بينه وبين الأجسام ، يسمى ذلك بلغة القوم - وفي نسخة بدون عبارة « بلغة القوم » - مقابلا مجردا ، وبلسان الشرع ملكا مقربا .

وأن العقول كثيرة .

وأن أجسام السموات مختلفة الطباع .

وأن بعضها ليس بها لوجود البعض .

• • •

الدعوى الأولى : أنها متحركة بالإرادة :

أما أنها متحركة - وفي نسخة « تتحرك » - فشاهد . وقد قلنا أيضا عليه ، وزيد فنقول : إن هذا الجسم المحيط ، إذا فرض ساكنا ، كان له وضع مخصوص ، حتى يكون نصف معين منه مثلا فوقنا الآن . وهذا الذي فوقنا الآن - وفي نسخة بدون عبارة « وهذا الذي فوقنا الآن » -^(١) ولو قلنا هذا بحيث - وفي نسخة « نحتنا » - لم يكن محالاً ، لأن سائر أجزاء الحول بالإضافة إلى سائر أجزائه ، واحد . فيستحيل أن يتعين جزء من الحول بجزء - وفي نسخة « بجزء » - من أجزائه ، إذ لو تبين لبعضه - وفي نسخة « لبعض » - جهة التوق ، لكان ذلك

(١) حكاه في الأصل . وللتأنيب بالنسبة للأصل الذي فيه زيادة عبارة (وهذا الذي فوقنا الآن)
أد يقال (لـ) بدون (الواو) وأن يحذف كلمة (هذا) الواردة بعد قوله (قدر) .

الجزء مخالفا ، للذي تعين له تحت . ولكن مركبا ، والمركب إما مجتمع من حركة البسائط على الاستقامة .

وقد بان استحالة قبضا للحركة المستقيمة .

والسيط لا يتميز فيه بعض أجزاء الحول عن بعض .

إذن هي قابلة للحركة ، وكل قابل للحركة . فقد ذكرنا أنه لا بد أن يكون في طبعه ميل . ولا يجوز أن يكون ذلك ميلا إلى الحركة المستقيمة ؛ فإنه لا يقبل الحركة المستقيمة ؛ إذ يحتاج إلى جسم آخر يحدد له الجهات ، فيكون ميلا إلى تبدل أجزاء الحول عليه ، وذلك بالدور حول الوسط .

فواجب إذن أن يكون في طبعه ميل إلى الحركة ، حول الوسط ؛ إذ ليس بعض الحول أولى ببعض الأجزاء من بعض .

ويستحيل أن يكون مثل هذه الحركة بطبع محض ، خال عن الإرادة ، لأن الحركة الطبيعية هرب من وضع ، لطلب وضع آخر ؛ فإذا وصل إلى ذلك الوضع لم يبق استقر فيه واستحال أن يعود بالطبع إلى ما فارقه ؛ لأنه إن كان ملائما له ، لم يفرقه ؛ وإن كان منافيا له ، فلم يرجع إليه ؟

وما من وضع للسواء يفارقه بالحركة ، إلا ويعود إليه ؛ وهو زائل عائد على الدوام ، فلا هو في نسخة ، ولا « — يكون ذلك بالطبع ، بل بالإرادة والاختيار . ولا تكون الإرادة إلا مع تصور .

وكل ما له تصور وإرادة ، فإنما نسبه نفسا ؛ إذ ليس للجسم إرادة وتصور ، بمجرد كونه جسما . بل بطبيعة خاصة ، وصورة مخصوصة . والمارة عنها : النفس . فإذا ن حركة السماء بالإرادة حركة نفسانية .

الدعوى الثانية : أنه لا يجوز أن يكون محرك السماء شيئا عقليا محضا ، لا يقبل التغير . كما لم يجوز أن يكون طبعيا محضا ،

والعقل عبارة عن الجوهر^(١) الثابت الذي لا يقبل التغير . والنفس عبارة عما يقبل التغير . فتقول :

الثابت على حالة واحدة ، لا يصدر منه إلا ثابت على حالة واحدة ، فيجوز

(١) يستعمل الترادف (المعبر) في التعبير عن (الثقل) انظر فيما سبق ما سبق ص ٢٦٦ .

أن يكون سكن الأَرْض مثلا ، عن علة ثابتة له : لأنه دائم على حالة واحدة .
 أما أوضاع السماء فإنها دائما في التبدل ، فيستحيل أن يكون موجه ما هو
 ثابت غير متغير ؛ فإن الموجب للحركة :
 من (أ) إلى (ب)

لا يوجب الحركة من (ب) إلى (ح) إن بقي على - وفي نسخة بدون كلمة
 « على » - تلك الحالة ؛ لأن هذه الحركة غير الأولى .
 فإن بقيت العلة على حالها ، فلا - وفي نسخة « ولا » - يلزم منها غير ما لزم
 أولا .

فإذن لابد أن يوفى نسخة « وأن » - يكون اقتضاها للحركة من حد ثانٍ ،
 إلى حد - وفي نسخة بدون كلمة « حد » - ثالث بسبب طرأ عليها كالشيء الذي
 يختلف تحريكه ، لاختلاف كيفيته ؛ فإنه إذا برد ، حرك على وجه آخر ،
 بخالف تحريكه في حال - وفي نسخة « حالة » - الحرارة .

فإذن لا بد من تغير الموجب عند تغير الموجب ؛ فإن كان الموجب هو
 الإرادة ، فلا بد من تغير الإرادات وتجديدها .

فإذن لا بد من تجديد - وفي نسخة « تجدد » - الإرادات - وفي نسخة
 « إرادات » - الجزئية - وفي نسخة « جزئية » - لأن الإرادة الكلية لا توجب حركة
 جزئية ؛ لإرادتك الحج لا توجب حركة ورجلك بالتخطي إلى جهة معينة ما لم يتجدد
 لك - وفي نسخة « يتجدد ذلك » - إرادة جزئية للتخطي إلى الموضع - وفي نسخة
 « موضع » - الذي تخطيت إليه ، ثم يحدث لك بتلك الخطوة تصور لما وراء
 تلك الخطوة ، وتتبع منه إرادة جزئية للخطوة الثانية .

وإنما ينبعث من الإرادة الكلية الإرادات الجزئية - وفي نسخة بدون عبارة
 « الإرادات الجزئية » - التي تقتضي دوام الحركة إلى الوصول إلى الكمية ، فيكون
 الحادث حركة ، وتصورا ، وإرادة .

فالحركة - وفي نسخة « الحركة » - حدثت بالإرادة .

والإرادة حدثت بالتصور الجزئي - وفي نسخة « بالحركة » بدل
 « الجزئي » - مع الإرادة الكلية ، والتصور الجزئي - وفي نسخة « الحركة »
 (١٨)

بدل « الجزئى » مع الإدارة الكلية - وفي نسخة بدون عبارة « مع الإرادة الكلية » - حدث - وفي نسخة « حدث » - بالحركة .

ويكون مثاله من يمشى بسراج في ظلمة ، لا يظهر له السراج مثلا - وفي نسخة « ميلا » . إلا مقدار خطوة بين يديه ، فيتصور خطوة واحدة ، ومع السراج ، فينبعث له من التصور ، والإرادة الكلية للحركة - وفي نسخة « الحركة » - إرادة جزئية ، لتلك الخطوة بعينها ، فتحصل الخطوة بعينها ، وهي موجب الإرادة التي هي موجب التصور ، ثم تكون تلك الخطوة سببا لتصور الخطوة الأخرى ، فيتصور ، وتحصل الخطوة ، فيحدث من الخطوة تصور آخر ، ومن التصور إرادة - وفي نسخة « إرادته » - خطوة أخرى . ومن الإرادة - وفي نسخة « ومن التصور » - الخطوة الأخرى - وفي نسخة « أخرى » - وهكذا على الدوام . ولا يمكن أن تكون حركة جزئية إلا كذلك .

لهكذا - وفي نسخة « وهكذا » - يمكن أن تكون حركة السماء وكل ما هو متغير بتغير - وفي نسخة « ببعض » - الإرادات ، والتصورات ، يسمى نفسا ، لا عقلا .

الدعوى الثالثة : أنها ليست تتحرك اهتاما بالعالم السفلى ، وأن أمر السفلى ليس بهما ، بل غرضها أمر أجل وأشرف منها .
وبرهانه : أن كل حركة إرادية :
فأما أن تكون جسمية حسية .
أو عقلية .

والحسية هي الحركة بالشهوة والغضب .
ويستحيل أن تكون حركة السماء لشهوة ، فإن الشهوة عبارة عن طلب ما هو سبب لدوام البقاء .

وما لا يخاف على نفسه التقصان والهلاك ، يستحيل أن تكون له شهوة .
ويستحيل أن يكون له غضب ، فإنه عبارة عن قوة تدفع المتاع الضار - وفي نسخة « المضاد » - الموجب لهلاك أو التقصان .

فالشهوة لطلب - وفي نسخة « طلب » - اللاتم .

والنفس للضع الثاني .

والملك يستحيل عليه الهلاك والنقصان^(١) - وفي نسخة «النقصان والهلاك» -
فلا يمكن أن يكون غرضه من هذا القيل ، فلا بد أن - وفي نسخة « وأن » -
يكون عقليا .

وبرهان استحالة الهلاك والنقصان عليه : أن ذلك لو كان ، لكان
لا يخلو : إما أن يكون يزوال عرض مت ، وهو الاتصال ، بالانكسار ، والانخراق ،
أو زوايا صورته وطبيعته ، أو عدمه من أصله بصورته - وفي نسخة « بصورته » -
ومادته .

وباطل أن يكون له انخراق - وفي نسخة « لانخراق » - وانكسار ، لأن
معناه زوال - وفي نسخة « ذهاب » - الأجزاء طولاً وعرضاً ، في جهات مستقيمة ،
فهو معنى التفرق ، أضحى أن ذلك من ضرورته .
وقد بان أنها لا تقبل الحركة المستقيمة .

وباطل أن يمرض بطلان صورته عن مادته ، لأن المادة لا تخلو :

إما أن تبقى خالية عن الصورة ، وهو محال .

أو تلبس صورة أخرى ، فيكون ذلك كونا وفسادا ، وهو محال ، لأن الكون
والفساد من ضرورته قبول الحركة المستقيمة ، فإنه إنما يقبل صورة تخالف
الصورة الأولى في بالطبع ، فيستدعي مكانا غير مكانه ، فيتحرك إلى ذلك المكان ،
حركة مستقيمة ، كهبول الهواء ، فإنه إذا خلع الصورة - وفي نسخة « صورة » -
الهوائية ، وتلبس صورة المائية ، لم يتصور ذلك - وفي نسخة « بدون كلمة » ذلك -
إلا بأن يتحرك إلى حيز الماء ، حركة مستقيمة .

وأما عدمه من أصله ، أي عدم مادته ، فهو محال ، لأن كل ما ليس له
مادة ، فيستحيل عدمه بعد الوجود ، كما يستحيل وجوده بعد العدم ، إذ قد -
وفي نسخة « بدون كلمة » قد - ثبت من قبل أن كل حادث فله مادة ، إذ
إمكان حدوثه قبل حدوثه ، وهو - وفي نسخة « بدون عبارة » وهو - وصف ثابت
فلا بد له من محل ،

(١) انظر كيف يتوقف بين هذا القول ، وبين قول : العالم كله ممكن بقاءه ، يبرز عليه الوجود ،
ويجوز عليه العدم .

مسلكت - وفي نسخة « فكذلك » - لا يعلم - وفي نسخة « لا يعلم » -
 الشيء إلا من مادة ، حتى يبقى إمكان وجوده بعد علمه ، في مادته .
 وأن لا يتقدم انعدامه يستحيل بعده - وفي نسخة « بعد » - وجوده . ومحال
 أن يتقلب الموجود محالا .

وإذا بنى محكنا - استدعى الإمكان الذي هو وصف إضافي إلى جوهر يقوم
 به .

وإذا ثبت بهذا استحالة التعبير عليها ، لم تكن حركتها لشبهة ولا لغضب -
 وفي نسخة « ولا غضب » - فلا يبقى إلا غرض عقلي .

ويستحيل أن يكون غرضها الاهتمام بهذه الكائنات الفاسدات ، حتى يكون
 الغرض من وجودها وحركتها ، هذه السفليات ، لأن ما يراد للشيء ، فهو أحسن
 من ذلك الشيء لا محالة . فيؤدي إلى أن يكون - وفي نسخة « فيكون » إلى أن
 يكون ، - العلويات أحسن من السفليات ، مع أن العلويات أزلية ، غير قابلة
 للهلاك والتغير - وفي نسخة بدون عبارة « والتغير » -

وهذه السفليات ناقصة ومتغيرة وهي بالقوة .

وجملة الأرض بما فيها جزء يسير من جرم الشمس ، فإنها مثل الأرض ،
 مائة وثلاث وستين - وفي نسخة « أو ستين » - مرة . ولا - وفي نسخة « فلا » -
 نسبة لجرم الشمس إلى فلكتها ، فكيف إلى الفلك - وفي نسخة « فكيف الفلك » -
 الأقصى ؟

فكيف يكون الغرض من مثل هذا الجسم ، هذه الأمور الخسيسة ؟
 وكيف يكون الغرض من تلك الحركة الأزلية ، الدائمة ، هذه الأمور
 الخسيسة ؟

وكيف لا تكون هذه خسيسة بالإضافة إليها .

وأشرف السفليات الحيوان . وأشرف الإنسان . وأكثره ناقص ، والكامل منه
 قط لا ينال - وفي نسخة « لا ينال قط » - تمام الكمال ، فإنه لا يتعك عن
 اختلاف الأحوال . فيكون - وفي نسخة « فكيف يكون » - أبدا ناقصا ، أي

يكون فاقداً الأمر الذي هو ممكن له ، ولو حصل له ، لكان أكمل له - وفي نسخة

- ١٤٠ -

والأحرام وفي نسخة « فالجواهر » العلوية كاملة ، وهي بالفعل ، ما فيها شيء بالقوة ، إلا ما يرجع إلى أخس أغراضها ، وهو الوضع ، كما سيأتي . ولا يقصد الأشراف الأخس ، لأجل الأخس في نفسه البتة .

فإن قيل : فإن كان ما يراد لغيره ، فهو أخس من ذلك الغير ، فليكن المراد أخس من الغنى ، والمعلم - وفي نسخة « والمعلوم » - أخس من المتعلم ، والنبي من الأمة .

إذ لا يراد المراد إلا للعلم ، ولا المعلم إلا للمتعلم ، ولا النبي إلا لإرشاد أمته - وفي نسخة « الأمة » -

قيل : أما الواحى فهو أحسن من الغنى من حيث أنه راع - وفي نسخة « راحى » - وإنما هو أشرف من حيث هو - وفي نسخة « إنه » - إنسان . وإنسانيته غير مطلوبة لأجل الرعاية فقط ، فإن لم يعتبر منه إلا وصف كونه راحياً ، فهو بهذا الاعتبار أخس من الغنى بالضرورة ، كالكلب الحارس للغنم ، فإنه أخس من الغنى بالضرورة ، إن لم يكن له وصف سوى كونه راحياً . فإن كان يتأتى منه الصيد فهو بذلك الوجه يبرز أن يكون أشرف .

فأما هو من حيث أنه حارس للغنم فقط بالضرورة ، يكون أخس منه ؛ لأن ما يراد لغيره فهو تبع لذلك الغير ، فكيف لا يكون أخس منه .

وهو الجواب عن المعلم والنبي ، فإن شرف النبي من حيث أنه كامل في نفسه بصفات يكون بها شريفاً ، وإن لم يشغل بإصلاح - وفي نسخة « باستصلاح » - الخلق ، فإن لم يعتبر منه إلا وصف الإصلاح - وفي نسخة « الاستصلاح » - لزم أن يكون المطلوب صلاحه ، أشرف من المستعمل في الإصلاح .

فإن قيل : وأى بعد في أن يكون غرضه إقامة الخير ، ليكون خيراً ماضياً ، وليكون ما يصدر منه حسناً ؛ فإن فعل الخير حسن ، ولا تكون السفليات من حيث ذواتها مقصودة - وفي نسخة « مقصود » - له .

قيل : قول القائل : إن فعل الخير حسن ، كلام مشهور ، والمصلحة أن

نعمته العامة - وفي نسخة « العوام » - ليتجزوا عن القبائع ،
 فأما إذا رد إلى التحقيق في عمله وموضوعه بحث وتفصيل .
 أما الموضوع . وهو - وفي نسخة « فهو » - فعل الخير ، فهو - وفي نسخة
 « وهو » - يتشم :

إلى ما يكون بالذات .

وإلى ما يكون بقصد .

فالذي بالذات لا يدل على النقص ، ومعناه أن يكون ذات بحيث يلزم من
 ذاته أمر ، هو خير ، ولا يقصد منه أمر آخر البتة - وفي نسخة « من ذاته
 أمر آخر لا يقصد منه » -

وهذا الفعل لا يكون بإرادة وقرض . وقد ذكرنا أن الحركة النورية إرادة .
 والآخر أن يكون بقصد ، وهو دليل نقصان القاصد ، إذ لا بد أن يكون فعله
 أول به من لافعله ، ليحصل له بالفعل ما لم يكن له ، ولو كان كاملا لما انتظر
 إلى اكتساب أمر آخر .

فإن لم يكن هذا ، لم يكن قصد أو إرادة - وفي نسخة « وإرادة » - البتة .

• • •

وأما الممولى وهو أنه حسن فيتشم :

إلى ما هو حسن في ذاته .

وإلى ما هو حسن في حق المقابل .

وإلى ما هو حسن في حق الفاعل .

أما الحسن في ذاته ، فكما نقول : إن وجود الكل إذا تويل بعينه ، كان
 الوجود خيرا من العلم .

ودات الأول ذات - وفي نسخة بدون كلمة « ذات » - يلزم منه ما هو

خير ، ولا يكون خيرا للأول ، إذ لا يستفيد منه شيئا .

ولا هو خير لمقابل ، إذ ليس ثم غير الكل ، حتى يقال : الكل خير له .

وأما الحسن لمقابل ، فهو حسن ودليل على نقصان المقابل ، واختاره إلى أمر ،

وجوده أكمل له - وفي نسخة « به » - من علمه .

والحسن للفاعل يدل على نقصان الفاعل ، إذ لو كان كاملا لاستغنى عن استفادة - وفي نسخة « إفادة » - الخير والكمال بالفعل - وفي نسخة « بالفعل » -

• • •

ولأنما اشتهر فعل الخير في حق الإنسان فضيلة وكمال : لا نقصان ، لأنه يتوقع منه الشر ، فهو بالإضافة إلى مقتضى طبعه خير ، وإلا فهو في الحقيقة ، وبالإضافة إلى الكمال المطلق ، نقصان .

• • •

فإذا ثبت هذا فنقول : إن لم تكن إفادة الخير خيرا للفاعل ، لم يكن غرضا ، ولا يتصور أن تتوجه إليه إرادة ، فلا بد وأن يتبين وجه كونه خيرا له ، حتى يتصور أن يكون غرضا .

الدعوى الرابعة : إثبات الضول المبردة ، وهي أن الحركة تدل على إثبات جوهر شريف غير متغير ، ليس بجسم ، ولا متطبع - في نسخة « منطبع » - فيه . ومثل هذا يسمى عقلا مجردا . وإنما يدل عليه بواسطة عدم التناهي .

فإنه قد تبين - وفي نسخة « سبق » - أن هذه الحركة دائمة لا نهاية لها ، أزلا وأبدا ، فلا بد وأن يكون لها استبداد من قوة هركة ، إذ يستحيل - وفي نسخة « ويستحيل » - أن يكون في الجسم قوة على ما لا نهاية له - وفي نسخة « لما » - لأن كل جسم منقسم ، وينقسم بتقدير انقسامه انقسام القوة ، فلا توهمنا الانقسام ، لكان بعض القوة لا يتخلو :

إما أن يحرك إلى غير نهاية ، فيكون الجزء مثل الكل من غير تفاوت ، وهو محال .

وإما أن يحرك إلى غاية . والبعض الآخر أيضا يحرك إلى غاية ، فيكون المجموع متناهيا .

ثبت أنه لا يتصور أن تكون قوة على أمر غير متناه ، وتكون تلك القوة في جسم .

فلذا لا بد لهذه الحركة من محرك مجرد عن المواد .
والمحرك قسبان :

أحدهما : يحرك كما - وفي نسخة بدون عيلة - كما - يحرك المشوق العاشق
والمراد المريد ، والمحبيب المحب .

والثاني : كما يحرك الروح البدن ، والقتل الجسم إلى أسفل .

والأول : هو ما لأجله الحركة .

والثاني : هو - وفي نسخة بدون كلمة - هو - ما منه الحركة .

والحركة الدورانية مفقودة - وفي نسخة « تفترق » - إلى مباشرة فاعل
يكون منه الحركة . وذلك لا يكون إلا قضا متفيرا ، لأن العقل المجرد الكل الذي -
وفي نسخة « لأن المجرد الذي » - لا يتغير : لا يصدر منه الحركة المتغيرة ، -
وفي نسخة « المتغير » - كما سبق ذلك ، فتكون النفس الفاعل للحركة ، متناهي
القوة لكونه جسمانيا ، ولكن يمدّه موجود ليس بجسم ، بقوته التي لا تنهاى ،
ويكون بريئا عن المادة لا محالة ، حتى تخرج عنه قوة غير متناهية - وفي نسخة
« حتى تخرج قوته عن النهاية » - ولا يكون فاعلا للحركة ، بل تكون - وفي نسخة
« فتكون » - لأجله الحركة ، من حيث كونه معشوقا ومقصودا ، لا من حيث
كونه مباشرا للحركة .

ولا يتصور محرك لا يتحرك في نفسه ، إلا بطريقين العشق ، كتحريرك المشوق
للمعشوق .

فإن قيل : كيف يتصور أن يكون هذا العقل محركا بطريقين العشق ؟

قيل : المحرك بهذا الطريق .

إما أى يكون بحيث يطلب ذاته ، كالمعلم ، فإنه يحرك طالب العلم بطريق
عشقه له ، والمطلوب حصول ذاته .

وإما أن يكون بحيث يطلب التشبه به ، والاقتداء ، كالأستاذ ، فإنه معشوق
التلميذ ومحركه ، على معنى أنه يجب التشبه به . وكذا كل مرغوب فيه منصف
برصف عظيم يراد التشبه به .

ولا يجوز أن تكون هذه الحركة من القسم الأول ، فإن المعنى المنحل لا يتصور
أن ينال الجسم - وفي نسخة « الجسم » - ذاته فإنه لا يحمل جسما - وفي نسخة
« في جسم » - فلا يبقى إلا أنه يجب التشبه والاقتداء به ، باكتساب وصف يشبه

وصفه . ليقرب منه في الوصف ، كتشبه الصبي بأبيه والتلميذ بأستاذه ، ولا يمكن أن يكون بطريق الأمر و الإتيار ، فإن الأمر ينبغي أن يكون له عرض في الأمر ، وذلك يدل على نقصان وقبول تغير . والمؤتمر أيضا ينبغي أن يكون له عرض في الإتيار ، وذلك النقص هو المقصود .

فأما امتثال الأمر لأجل أنه أمر فقط ، بلا فائدة ، فلا يمكن .

وإذا نت أنه لا يمكن إلا بطريق التشبه بالمعشوق ، فيكون له ثلاثة شروط .
الأول : أن يكون - وفي نسخة بدون كلمة « يكون » - للنفس الطالبة للتشبه ، تصور لذلك الوصف المطلوب ، ولذات - وفي نسخة « لذات » بدون « الواو » - المعشوق ، وإلا كان بإرادته طالبا لما لا يعرفه ، وهو محال .

والثاني : أن يكون ذلك الوصف عنده - وفي نسخة بدون عبارة « عنده » - جليلا عظيما ، وإلا لم يتصور الرغبة فيه .

والثالث : أن يكون ممكنا حصوله في حقه ، فإنه إن كان محالا لم يتصور طلبه ، بإرادة عقلية صادقة إلا بطريق الخيال والتخيل - وفي نسخة « والفيد » - الذي هو عارض قريب الروال . ولا يلزم ، أبدا لذهن - وفي نسخة بدون عبارة « للذهن » -

فإذن لا بد وأن يكون لنفس المتك إدراتك الجمال - وفي نسخة « جمال » - ذلك المعشوق ، لينبثق - وفي نسخة « فينبعث » - بتصوره للجمال عشقه الذي يقتضى نظره - وفي نسخة « يفصر بنظره » - والصفاته إلى جهة السفلى - وفي نسخة « العلو » - لينبثق منه الحركة الموصلة إلى المطلوب من التشبه . فيكون تصوره للجمال - وفي نسخة « تصور الجمال » - سبب المتيقن .

والمتيقن سبب الطلب ، والطلب سبب الحركة ، ويكون ذلك المعشوق هو الأول الحق ، أو ما يقرب منه من الثلاثكة المفرقين ، أعني العقول المحررة الأزلية المنزعة عن قبول التغير التي لا يعوزها شيء من الكمالات الممكنة لها - وفي نسخة بدون عبارة « لها » -

فإن قيل : فلا بد من تفصيل هذا المتيقن والمعشوق ، والوصف المطلوب نحصيله بالحركة .

قيل : كل طلب فإنه متوجه - وفي نسخة « توجه » - إلى ما هو خاصة
 واجب الوجود ، وهو أنه تام - وفي نسخة « قائم » - بالفعل ، ليس به شيء
 بالقوة ، فإن يكون الشيء بالقوة قصبان ، إذ معناه فقد كماله هو يمكن حصوله له
 وفي نسخة « له حصوله » -

مكمل موجود بالقوة - وفي نسخة « هو بالقوة » - من وجه ، فهو ناقص من
 ذلك - وفي نسخة « تلك » - الوجه . وطلبه أن يزول عنه ما بالقوة إلى الفعل .
 لمطلوب الكل الكمال ، وقيله .

وكل ما هو يكثر - وفي نسخة « ما هو بحيث فيكثر » - فيه ما بالقوة ، فهو
 أخس لا محالة .

وكل ما هو بالفعل من كل وجه فهو كامل .
 والإنسان في جوهره تارة يكون بالقوة ، وتارة يكون بالفعل .
 وإذا صار في جوهره بالفعل ، فلا يزال في أعراضه بالقوة ، لا ينال غاية
 الكمال ما دام في البدن ، ولا تفارقه القوة .

وأما الجسم السامى ، فلا يكون بالقوة في جوهره - وفي نسخة « في جوهر » -
 البتة ، فإنه ليس بمحدث ، ولا يكون بالقوة في أعراضه الذاتية أيضا ، ولا في
 شكله ، بل هو بالفعل . أى كل ما هو لممكن له فهو - وفي نسخة « وهو » -
 حاصل له ؛ إذ - وفي نسخة بدون كلمة « إذ » - من الأشكال أفضلها ،
 وهو الكرة . ومن الهيئات أفضلها ، وهي الإضاءة والشفيف - وفي نسخة « أو
 الشفيف » -

وكذا سائر الصفات .

وإنما يبنى لما أمر واحد ، لا يمكن أن يكون بالفعل ، وهو الأوضاع ؛ فإن
 كل وضع فرض له أمكن فرضه على وضع آخر ؛ إذ لا يمكن - وفي نسخة
 « ولا يمكن » - أن يكون على وضعين في حالة واحدة .

ولو لم يكن فيه هذا القدر بالقوة . لكان قريب التشبه بالقول المجردة .
 وليس بعض الأوضاع أولى من بعض - وفي نسخة « من البعض » - حتى
 يلزم ذلك ^(١) ، ويترك البقية .

وإذا لم يمكن الجمع بين جميع الأوضاع - وفي نسخة « وإذا لم يكن جميع الأوضاع » - بالعدد ، ولمكن الجمع بينها بالتعدد - وفي نسخة « بين النوع » - على سبيل التقاطع ؛ ليكون نوع الأوضاع دائما له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - بالفعل ، كما أن الإنسان لما لم يكن ^(١) بقاء شخصه بالفعل ، دبر لبقائه حفظ نوعه - وفي نسخة « لبقائه نوعه » - بطريق التقاطع .

والحركة الدورية أيضا خاصة في كونه بالفعل ، وبعيدا - وفي نسخة « بعيدا » - عن التغير . ولتفاوت تلك الحركة المستقيمة :

إن كانت طبيعية تغيرت إلى السكون - وفي نسخة « الحدة » - في آخرها . وإن كانت قسرية ، تغيرت إلى التورق في آخرها . والدورية تستمر على وتيرة واحدة ؛

فإذا كان الجسم السامى مهما تكلف استبقاء نوع الأوضاع لنفسه بالفعل على الدوام ، فقد تشبه بالجواهر الشريفة بغاية ما يمكن له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - في نفسه ، ويكون طلبه للتشبه - وفي نسخة « التشبه » - عبادة لرب العالمين ؛ لأن معنى العبادة - وفي نسخة « المبادات » - التقرب ، ومعنى التقرب طلب - وفي نسخة « معنى طلب » - القرب . وهو أن يقرب منه - وفي نسخة « أن يقرب » بدل « وهو أن يقرب » - في الصفات ، لاقى المكان ؛ لأن ذلك غير ممكن . فهذا هو الغرض المحرك للسوات .

الدورى الخامسة : أن السموات قد دلت المشاهدة على كرونها - وفي نسخة « كثرتها » - فلا بد وأن تكون - وفي نسخة « فلا بد أن لا يكون » - طباعها مختلفة ، وأن لا تكون من نوع واحد . بدليان :

أحدها : أنها لو كانت من نوع واحد ، لكان نسبة بعض أجزائها واحد منها إلى بعض أجزاء الآخر - وفي نسخة « لكان نسبة بعض أجزائها إلى بعض الأجزاء » - كنسبة بعض أجزائها إلى جزء آخر منها - وفي نسخة « إلى جزء واحد منها » - ولو كان كذلك لكان الكل متوصلا ، لا متصلا - وفي نسخة « متوصلا لا متصلا » -

بالاتصال لا تباين له إلا تباين الطباع ، وهذا كما أن الماء لا يختلط بالدهن إذا صب عليه ، بل يتجاوزه - وفي نسخة « يجاوزه » - مباينة .
والماء يختلط بالماء ويتصل به . والدهن بالدهن .

فكما - وفي نسخة « وكما » - يعلم بمقارفة نسبة أجزاء الماء بعضها إلى بعض ، كسبة - وفي نسخة « ونسبة » - بعض أجزائه إلى أجزاء الدهن - وفي نسخة « كنسبة أجزائها إلى أجزاء الدهن » - بالاتصال ؛ فكذلك ها هنا ؛ إذ لا مانع للاتصال مع تشابه الكل .

والثاني : أن بعضها أسفل وبعضها أعلى ، وبعضها حاوية وبعضها محوية . وذلك يدل على تفاوت الطباع ، واختلاف الأنواع ، لأن الأسفل لو كان من نوع الأعلى لجاز له أن يتحرك إلى مكان الأعلى ، كما يجوز في بعض أجزاء الماء والهواء أن يتحرك إلى أسفل وأعلى من حيز الماء والهواء . ولو جاز ذلك لكان قابلاً للحركة المستقيمة ؛ إذ بها يتحرك الأسفل إلى حيز الأعلى ، كما في العناصر .
ولقد بان أنه يستحيل أن يكون فيها قبيل الحركة المستقيمة .

الدعوى السادسة : أن هذه الأجسام السماوية لا يجوز أن يكون بعضها علة للبعض ، بل لا يجوز أن يكون جسم سبياً في وجود جسم وعلة فيه - وفي نسخة « البعض ، بل لا يجوز أن يكون بعضها علة البعض ، بل لا يجوز أن يكون جسم سبياً في وجود جسم أول وعلة وفيه » - لأن الجسم إنما يؤثر في الشيء إذا وصل إلى مماسه ، أو مجاورته ، أو موازاته .
وبالحسنة إذا فاسبه مناسبة ، كما تؤثر الشمس في إضاءة الجسم إذا حاذها ، - وفي نسخة « حاذاه » - ولم يكن بينهما حائل ، وكما تؤثر النار في إحراق ما تلاقيه وتماسه .

فلذن لا بد أن يكون ثم موجود يلاقيه الجسم الفاعل - حتى يؤثر فيه ، يحصل فيه بآثره شيء آخر .

وإذا لم يكن موجود - وفي نسخة « وإن لم يكن وجد » - استحال أن يحصل بالجسم اختراع موجود آخر .

إذ قيل : أليس النار سبب^(١) لحفوت الهواء مهما أوقدت النار تحت الماء ، وفي نسخة « مهما أوقد تحت الماء » - فيكون جسم الهواء حاصلا بسبب النار ؟
قيل : الهواء ليس بجسم أول ، بل هو كائن من جسم آخر ، لاقاء النار مآثر فيه .

وإنما كلا منا في الأجسام المتأخرة ، وهي لجسام أول ، ليست متكونة من جسم آخر ، إذ بينا أنها لو كانت متكونة فاسدة لكانت قابلة للحركة المستفيضة ، وذلك محال في حقها .

لإذن ثبت أن الأجسام الأولى لا يكون بعضها سببا لوجود بعض - وفي نسخة « البعض » -

إذ قيل : فلم قلتم - وفي نسخة « ولم قلت » - : إن الجسم لا يصدر منه فعل ، إلا بعد الوصول إلى ما فيه الفعل ، بمقامته أو غيرها ؟

فيقال : برهانه : أن الجسم لو كان يفعل - وفي نسخة « لو فعل » - :
 فلما أن يفعل بمجرد المادة .
 أو بمجرد الصورة .

أو بالصورة مع توسط المادة .

وباطل أن يفعل بمجرد المادة ، لأن حقيقة المادة كونها قابلة للصورة ، وإن - وفي نسخة « فإن » - كانت فاعلة لم تكن فاعلة من حيث إنها قابلة ، بل من وجه آخر ، فيكون فيها شيان :

أحدهما : ما به القبول ، وباعتباره هو مادة .

والآخر : ما به الفعل ، وباعتباره هو صورة - وفي نسخة « الفعل وهو الصورة » - : إذ لا نفع بالصورة غيره ، وتكون - وفي نسخة « فتكون » - :
 المادة فيها صورة ، ولا تكون مجردة .

وباطل أن يفعل بمجرد الصورة ، لأن مجرد الصورة لا وجود لها بنفسها - وفي نسخة « بنسبه » - بل وجودها في المادة .

وإن كان يتوسط المادة :

فإما أن تكون المادة واسطة حقيقية - وفي نسخة « حقيقة » - حتى تكون الصورة علة المادة ، والمادة علة الشيء ، فتكون الصورة علة العلة وهذا يرجع إلى أن المادة من حيث إنها مادة قد فصلت وقد أبطننا ذلك . وإما أن يكون بتوسط المادة ، من حيث إنها بتوسطها يعمل الجسم إلى وفي نسخة « يصل إلى » - الشيء ، حتى يؤثر فيه . كما أن صورة النار بتوسط المادة ، تكون مرة ها هنا ، وتؤثر - وفي نسخة « فتؤثر » - فيها تلافية .

ومرة هناك ، فتؤثر فيها تلافية هناك - وفي نسخة بلون عبارة « فتؤثر فيها تلافية هناك » - وهذا يستدعي لا محالة شيئا يكون ها هنا أو هناك - وفي نسخة « وهناك » - حتى يؤثر فيه الجسم .

الدعوى السابعة : أن المقول المفردة ينبغي أن تكون كثيرة ، ولا يجوز أن تكون أقل - وفي نسخة « ينبغي أن لا تكون أقل » - من عدد الأجسام السماوية وذلك لأنه ثبت أنها مختلفة الطباع ، وأنها ممكنة ، فيحتاج وجودها إلى علة . والواحد لا يصدر منه إلا واحد ، فلا بد من عدد ، حتى يصدر عن كل واحد ، واحد .

وينبغي أن تختلف بالتعدد حتى يصدر - وفي نسخة « يصدر » - منها أنواع مختلفة .

كيف . . . ؟ وقد سبق أن الكثرة بالعدد ، لا تتصور في نوع واحد ، إلا بكثرة المادة .

وما ليس في المادة لو كثر - وفي نسخة وليس في المادة كثرة ، فلو كثر ، - فلا يكثر إلا باختلاف النوع ، وهو اختصاص كل بفصل يباين به الآخر - وفي نسخة « وهو الاختصاص بفصل يباين به الآخر » . ولا يكون بعارض ، إذ يستحيل أن يلزم الشيء عارض لا يجوز في نوعه - وفي نسخة « لا يصدر من نوعه » -

فإذا لم تكن مادة لم تكن كثرة - وفي نسخة « كثيرة » - إلا بالتعدد .

وهذه العقول ينبغي أن تكون هي المشوق لنفوس السموات ، فيكون الثبات كل واحدة إلى علتها ، وإلى طلب الشبه بها - وفي نسخة « به » - إذ يستحيل أن يكون مشوق الكل واحدا . وإلا لكان الكل في حركتها واحدا ، وليس كذلك ، فإنه بان في الرياضيات أن حركتها مختلفة ، ولو كان المطلب واحدا لكان الطلب واحدا - وفي نسخة « مشوق الكل واحدا ، كان » - ، فيكون لكل واحد نفس نخصه ، تحركه بطريق المباشرة والفعل .

وعقل مجرد يخصه يحركه - وفي نسخة « يحرك » - بطريق العشق - وفي نسخة « الشوق » - .

وتكون النفوس هي الملائكة السابوية لاختصاصها بأجسامها .

وتلك العقول هي الملائكة المقرية لبرامتها - وفي نسخة « وتكون النفوس هي الملائكة المقرية لبرامتها » - من علائق المواد ، وقربها في الصفات من رب العالمين - وفي نسخة « رب الأرباب » - .

المقالة الخامسة

في كيفية وجود الأشياء من المبدأ الأول

وكيفية ترتيب - وفي نسخة « ترتيب » - الأسباب والمسببات
وكيفية ارتقاها إلى واحد هو - وفي نسخة « وهي » - مسبب الأسباب
وكان هذه المقالة هي زبدة الإلهيات وحاصلها .
وهي المطلوب الأخير من جعلها بعد معرفة صفات الأول الحق
وأول إشكال فيه : أنه سبق أن الأول واحد من كل واحد .
وأن الواحد لا يوجد منه إلا واحد .
والموجودات كثيرة ، وليس يمكن أن يقال : إنها مرتبة بعضها بعد بعض -
وفي نسخة « البعض » - ، فإن ذلك ليس يطرد في جميع الأشياء .
بم يمكن أن يقال : الأجسام الساوية قبل العناصر بالطبع .
والعناصر البسيطة قبل المركبات ، وليس يطرد وفي نسخة « ولكن ليس يطرد » -
هذا في كل شيء . فالطالع - وفي نسخة « فالطباع » - الأربع لا ترتيب لها .
ولا ترتيب - وفي نسخة « ولا ترتيب » - بين القمر والإنسان ، وبين النخل
والكرم . وبين السواد والبياض . والحرارة والبرودة .
بل هي متساوية في الوجود .
فكيف صدرت - وفي نسخة « صدر » - من واحد ؟ وإن صدرت - في
نسخة « صدر » - من مركب فيه كثرة ، فذلك الكثرة - وفي نسخة « بدون عبارة
« فذلك الكثرة » - من أين حصلت ؟
وبالآخرة لا بد - وفي نسخة « فلا بد » - وأن تلتقي الكثرة بواحد ، وهو محال
فالمخلص منه أن يقال : الأول صدر منه شيء واحد
يلزم ذلك الواحد ، لا - وفي نسخة « إلا » - من جهة الأول حكم آخر ،
فيحصل سببه فيه كثرة ، ويكون ذلك مبدأ الحصول - وفي نسخة « مبدأ حصول » -

كثرة ، متساوية ثم مرتبة - وفي نسخة لحصول كثرة ثم متوتة - ثم تجميع
المساواة - وفي نسخة المساوية - والمترتبة في واحد .

فيجب ذلك الواحد بما فيه من الكثرة ، كثرة . وبهذا تكثر الأمور . ولا يمكن
كذلك .

وأما وجه تلك الكثرة ، فهو أن الأول هو الواحد الحق ؛ إذ وجوده وجود
محض . وأنيته عين ماهيته ، وما عنده فهو ممكن .

وكل ممكن في وجوده غير ماهيته ، كما سبق ؛ لأن كل وجود ليس بواجب ،
فهو عرض للماهية ، فلا بد من ماهية حتى يكون الوجود عرضاً لها ، فيكون .

بحكم الماهية ممكن الوجود ،

وقياس السبب واجب الوجود .

إذ بان أن كل ممكن بنفسه ، فهو واجب بغيره - وفي نسخة : بسببه -
فيكون له حكمان - وفي نسخة : الحكمان - :

الوجوب من وجه .

والإمكان من وجه .

وهو من وجه أنه - وفي نسخة : وهو من حيث إنه - ممكن ، بالقوة .

ومن حيث إنه واجب ، بالفعل .

والإمكان له من ذاته .

والوجوب له من غيره .

لفيه تركيب - وفي نسخة : وفيه كثرة - من شيء يشبه للمادة .

وآخر يشبه الصورة .

فالذي - وفي نسخة : والذي - يشبه للمادة هو الإمكان .

والذي يشبه الصورة ، هو الوجوب الذي له من غيره .

فلذا يصدر من الأول عقل مجرد ، ليس له من الأول الفرد إلا الوجود الفرد

وفي نسخة : إلا الوجود والوجود والفرد - الواجب به .

فأما - وفي نسخة : أما - الإمكان فله من ذاته ، لا من الأول ، بل

يعرف ذاته ويعرف مبدؤه ، وإن كان يعرف ذاته من مبدئه - وفي نسخة : بل

يعرف ذاته من مبدئه « - لأن وجوده منه . ولكن يختلف حكمه بذلك .
فيحصل منه باعتبار هذه الكثرة كثرة ، ثم لا يزال يكثر قليلا قليلا ، إلى
أن ينتهي إلى آخر الموجودات .

وإذا لم يكن مد من كثرة ، ولم يمكن إلا على هذا الوجه ، وهي كثرة - وفي
نسخة « كثيرة » - قليلة ، لم تكن الموجودات الأولى في غاية الكثرة ، بل على
التدرج التدريجي - وفي نسخة « فتتداعى » - إلى الكثرة .
حتى توجد العقول ، والنفوس ، والأجسام ، والأعراض .
وهي أقسام الموجودات كلها .

فإن قيل : فكيف يمكن أن يكون تفصيل ترتيبها ، وتزكيها ؟
قيل : هو أن يصدر من - وفي نسخة « عن » - الأول عقل مجرد ، فيه
أثنية كما سبق :

أحدهما : له من الأول .

والآخر : له من ذاته .

فيحصل منه ملك ، وفلك .

فالملك - وفي نسخة « وأعني بالملك » - العقل المجرد .

وينتهي أن يحصل الأشرف - وفي نسخة بدون كلمة « الأشرف » - من
الوصف الأشرف .

والعقل أشرف

والوصف الذي له من الأول ، وهو الوجوب - وفي نسخة « الوجود » -
أشرف .

فيحصل منه عقل ثانى - وفي نسخة « ثان » - باعتبار كونه واجبا .

والتلك الأسمى باعتبار الإمكان الذي له - وفي نسخة « الذي هو له »

كالمادة .

ويلزم من العقل الثانى ، العقل الثالث . وفلك البروج .

ومن العقل الثالث ، رابع ، وفلك زحل .

ومن الرابع خامس ، وفلك المشتري .

ومن الخامس سادس وفلك المريخ .

ومن السادس سابع ، وفلك الشمس .

ومن السابع ثامن ، وفلك الزهرة .

ومن الثامن ، تسع ، وفلك عطارد .

ومن التاسع عاشر ، وفلك القمر .

وعند ذلك استوفت السماويات — وفي نسخة « السموات » — وجودها — وفي

نسخة « السموات » حصولها وجودها — وحصلت الموجودات الشريفة . سوى الأول

تسعة عشرة

عشرة عقول . وتسعة أفلاك .

وهذا صحيح إن لم يكن عدد الأفلاك أكثر — وفي نسخة « بأكثر » — من

هذا .

فإن كان أكثر ، فينبغي أن تراد العقول — وفي نسخة بدون كلمة « العقول » —

إلى استيفاء السموات — وفي نسخة « السماويات » — كلها .

ولكن لم يوقف بالرصد إلا على هذه التسعة .

ثم بعد ذلك يتدبّر وجود السفليات ، وهي العناصر الأربعة أولاً ، ولا شك

في أنها مختلفة ، لأن أماكنها بالطبع مختلفة ، فيطلب بعضها الوسط ، وبعضها

المحيط .

فكيف تتحد طباعها . وهي قابلة للكون — وفي نسخة « قابلة الكون

والفساد » — كما سيأتي في الطبيعيات ؟ فلا — وفي نسخة « ولا » — بد أن — وفي

نسخة « وأن » — تكون لها مادة مشتركة .

ولأنه لا ينصور أن يكون جسم ، عن جسم لا يجوز . وفي نسخة « فلا يجوز » —

أن يكون سبب وجودها الأجسام السماوية وحدها ، ولأجل أن مادة الأربعة مشتركة ،

لا يجوز أن يكون علّة وجود مادتها — وفي نسخة « علّة مادتها » — كثيرة .

ولأجل أن صورها مختلفة ، لا يجوز أن تكون علّة صورها إلا كثرّة مختلفة ،

محصورة في أربعة أشياء أو في أربعة — وفي نسخة « وفي أربعة » — أنواع ، لأنها

أربع صور .

ولا يجوز أن تكون الصورة وحدها لوجود المادة ؛ إذ لو كان - وفي نسخة « المادة لو كان » - كذلك ، لزم عدم المادة ، بعدم الصورة ، وليس كذلك ، بل تبقى المادة لآية لصورة أخرى .

ولا يجوز أن لا يكون للصورة مدخل وحظ - وفي نسخة « حظ ومدخل » في وجود الهيولى ؛ إذ لو لم يكن لها مدخل ، لبقيت الهيولى وحدها ، مفاء عليها ، مع عدم الصورة ، وهذا محال .

فإذن يكون وجود المادة بمشاركة أمور :

أحدها : جوهر مفارق به يكون أصل وجودها ، ولكن لا يكون به وحده ، بل بمشاركة الصورة .

وكما أن القوة المحركة ، هي سبب وجود الحركة ، ولكن بشرط قوة قابلة في المحل . وكما أن الشمس سبب نضج القواكه ، ولكن بشرط قوة طبيعية في الفاكهة ، قابلة للأثر ؛ فكذا وجود المادة يكون بالعقل المفارق .

ولكن كونه - وفي نسخة « لكونه » - بالعقل يكون بمشاركة الصورة .

وتخصيص - وفي نسخة « وتخصيص » - صورة دون صورة - لا يكون من ذلك المفارق ، بل لا بد من سبب آخر يجعل بعض المادة أولى بقبول صورة دون صورة ، وإلا فللمادة مشتركة للناظر وذلك بأن يحيطها مستعدة لقبول صورة مخصوصة ، دون أخرى .

وهذا لا يكون في أول الأمر ، إلا من الأجسام - وفي نسخة « إلا الأجسام » - السواوية ؛ إذ تستفيد المواد بسبب القرب والبعد منها ، استعدادات مختلفة . فإذا استعدت قبلت الصورة من المفارق .

ولأجل - وفي نسخة « ومن أجل » - أن هذه الأجسام السواوية ، متفقة في طبيعة كلية ، وهي التي - وفي نسخة « كلية التي » - تقتضي الحركة الدورية في الكل ، فتعيد المادة الاستعداد المطلق لقبول كل صورة ، من حيث أن لكل واحد منها طبعاً خاصاً - وفي نسخة « طبع خاص » - يجب لبعضها استعداداً خاصاً ، لبعض الصور - وفي نسخة « الصورة » - ثم تكون الصورة لكل مادة من المفارق .

فإذن أصل المادة الحسية من الجوهر العقلي المفارق .

وكونها محدودة الجهات ، من الأجسام السواوية .

واستعدادها أيضا يكون منها :

ويجوز أن يكون لبعضها أيضا من بعض استعداد للجزيئات — وفي نسخة
و لبعضها أيضا من بعض ، أعني الاستعداد للجزيئات .

كما أن النار إذا لالت — وفي نسخة « لاق » — الهواء ، أفادته الاستعداد
لقبول صورة النار — وفي نسخة « التارية » — فتضيض عليه من المفارق .
ولرق بين كونه مستعدا .

وبين كونه بالقوة .

إذ معنى القوة أنها تقبل — وفي نسخة « القوة » ما تقبل — الصورة
وتقبضها ومعنى الاستعداد أن يرجع صلاحه لقبول إحدى الصورتين على الخصوص ،
فتكون القوة على وجود الشيء وعلمه بالسواء .

والاستعداد للوجود وحده ، بأن — وفي نسخة « بأن » — نصير إحدى القوتين
أولى من الأخرى .

كما أن مادة الهواء قابلة لصورة — وفي نسخة « للصورة » — التارية ، والمائية
بالسواء . ولكن غلبة البرد يجعلها لقبول صورة المائية أولى ، فتقلب ماء ، لقبول —
وفي نسخة « بقبول » — صورة المائية ، من المفارق ، عند استفادة الاستعداد
من السبب المبرد .

ويثل هذا كانت المادة — وفي نسخة « الصورة » — المجاورة للجسم المتحرك
على الدوام ، أولى بصورة التارية — وفي نسخة « النار » — مناسبة أخركة للحرارة .
والمادة التي هي أولى بالسكون ، كانت هي البعيدة منها — وفي نسخة « منه » —
فعل — وفي نسخة « فن » — هذا الوجه يكون وجود هذه الأجسام القابلة للكون
ولمصاد ، أهى العناصر .

فقد ظهر من هذا سبب الاستعداد الأول الذي للهوى ، بالإضافة إلى الصور
كها ،

ثم سبب استعدادها الخاص ، بالإضافة إلى الطبائع — وفي نسخة « بالإضافة
الطبايع » — الأربعة .

ثم يحدث بامتزاج هذه العناصر أجسام أخرى :

أولها : حوادث الجو من البخر ، والدخان ، والشهب وغيرها - وفي نسخة

وغيره -

وثانيها : المعادن .

وثالثها : النبات .

ورابعها : الحيوان .

وأخر رتبها الإنسان .

وكل هذا يحصل بامتزاج العناصر .

فمن امتزاج صورة المائية ، والهوائية ، يحدث البخر .

ومن امتزاج النارية والترابية ، يحدث الدخان .

فيحصل بالاختلاط الأول - وفي نسخة بدون كلمة « الأول » - حوادث

الجو ،

ويكون سبب اختلاطها حركات تحصل فيها من الحرارة والبرودة الصادرة من

الأجسام السماوية ، فستفيد - وفي نسخة ويستفيد - الاستعداد منها .

ثم تنفيض الصور من واجب الصور .

فلذا حصل امتزاج أقوى من ذلك ، وأتم ، وانضاف إليه شروط ، حصل

استعداد لصعد الجواهر . وفي نسخة « الجواهر » - المعدنية ، فتنفيض تلك الصور

أيضا - في نسخة بدون كلمة « أيضا » - من واجبها .

فلأن - وفي نسخة « وإن » - كان الامتزاج أتم من ذلك ، حصل النبات .

فإن كان أتم حصل الحيوان .

وأتم الامتزاجات - وفي نسخة « بالمزاجات » - مزاج فطقة الإنسان ، الذي له

استعداد لقبول صورة الإنسانية .

وسبب هذه الاستعدادات - وفي نسخة « هذه الاستعداد » الحركات

السماوية والأرضية ، واشتباكها .

وسبب الصور الجواهر المقلوب .

فلا تزال السماويات مقيدة للاستعدادات ، والمفارق مقيدا - وفي نسخة

« مفيد » - للصور ، حتى يتم بهما دوام الوجود .

وليست هذه الامتزجات بالاتفاق ، بل أسبابا متسقة على نظام ، وهي الحركات السماوية .

فلذلك ترى بعض الأشياء باقية بأعيانها ، وهي الكواكب .

وبعضها لا يمكن بقاء عينا ، كالنبات والحجر ، فغير لبقائها بقاء نوعها ، وذلك

نارة بالتولد من التراب عند حصول الاستعداد بسبب سببى مخصوص .

ونارة يكون بالولادة ، وهو الأغلب ، إذ خلق في كل نوع قوة تنزع منه

جزأ يشبه بالقوة ، فيكون سببا لوجود مثله منه .

لهذا سبب حدوث هذه الحوادث .

ولا حادث إلا في مقر تلك القمر .

فاما الأجسام السماوية ، فإنها ثابتة على حالة واحدة ، في ذواتها وأعراضها ،

إلا فيما هو أخص أهراسها ، وهو الوضع والإضافة ، إذ بمركباتها المتقابلة يحصل

التثليث بين الكواكب ، والتدبى ، والقفار ، والمقابلة ، والربيع ، واختلاف -

وفي نسخة « والربيع اختلاف » - مطارج الشعاع - وفي نسخة « ومطارج

الشعاع » - وأنواع من الامتزجات تذكر في علم النجوم ، وليس في قوة البشر

استيفاء جميعها ،

فتكون تلك سببا لاختلاف هذه الامتزجات ، والاستعدادات ، لاستفادة

الصور من واهب - وفي نسخة « الصور وواهب » - الصور الذي لا يخل

بالإفادة .

وإنما لا تحصل الصور منه ، فيما لا تحصل ، فتصور في القابل ، لا ليجل -

وفي نسخة « لا لمنع » - من جهته .

فإذا اختلفت - وفي نسخة « اختلف » - تلك المناسبات السماوية بالنوع ،

حصلت استعدادات مختلفة بالتويع ، وقاضت صور - وفي نسخة « صورة »

مختلفة ، كصورة الإنسان والقمر والنبات - وفي نسخة « القمر والإنسان والنبات » -

فإن المادة القابلة لصورة القمر لا تقبل صورة الإنسان البتة ، ولأنك لم يلد فرس

إنسانا قط .

وإذا تفلوت في القوة مع اتحاد النوع ، لو جبت - في نسخة « أوجب » -
تفاوتا في صفة الاستعداد ، فتفاوت صورة النوع الواحد ، في الكمال والنقصان .
فما من حيوان ناقص بخصو ، أو صفة ، إلا وتقصانه لسبب في رحم أمه ،
أو في وقت التربية ، أو في أمر - وفي نسخة « أو في شيء » - من الأمور المتعلقة
به . ويكون ذلك السبب بسبب - وفي نسخة « ويكون ذلك بسبب » - آخر ،
وكذلك بسببه ، ولا يتسلسل إلى غير نهاية .

فترقى - وفي نسخة « فترقى » - بالآخرة إلى الحركات السهوية ،

فحصل من هذا أن الظير فاقض على الكل ، من المبدأ الأول بواسطة الملائكة ،
حتى يجد كل ما كان في الإمكان وجوده ، على أحسن الوجوه وأكملها ،
فكل - وفي نسخة « وكل » - ما هو موجود ، فوجوده كما ينبغي ، ولا يمكن
أن يكون أم من

والمادة التي منها النباب ، لو قبلت صورة أكل من صورة الذباب ،
لغاضت - وفي نسخة « أغاضت » - من واجبها ، إذ لا يحل نبت ، ولا منع ،
وإنما هو فياض بالطبع ^(١) ، كما يفيض النور من الشمس على الهواء والأرض ،
والمرأة ، والماء ، فيختلف أثره ، حتى لا يظهر في الهواء ، ويظهر على الأرض ،
ولا ينعكس منه ^(٢) الشعاع ، ويظهر في المرآة والماء ، وينعكس الإشراف ، لا
لثافت جاء من ناحية الشمس ، بل لاختلاف استعداد المواد .

وينبغي أن يعلم أن النباب ، خير من مادة النباب لو تركت كذلك ،
ولو لا أنه كفضلك لما وجد .

• • •

لإن قيل : نرى - وفي نسخة « نرى » - الدنيا طالقة بالشرور ، والآفات ،
والفراخش ، كالصواعق ، والزلازل ، والعلوفانات .
وكالسباع وغيرها ،

(١) انظر تهافت الفلاسفة في المسألة الأولى في تفسير معنى قدم العالم عند الفلاسفة .

(٢) تفسير حاله على الأرض .

وكلا في نفوس الآدميين ، من الشهوة والغضب ، وغيرهما ،
 فكيف صدر الشر من الأول ؟ أيقدر ؟ أم يقدر قدر ؟
 فإن لم يكن يقدر ، فقد خرج عن قدرة الأول ، ومشيئته — وفي نسخة
 « ونسته » — شيء ، فهو من ماذا ؟ — وفي نسخة « فهو لماذا ؟ » —
 وإن كان يقدر ، فكيف قدر الشر ، وهو خير محض ، لا يفيض منه
 إلا الخير ؟

فيقال : لا ينكشف سر القدر إلا بذكر معنى الخير والشر .
 أما الخير فيطلق على وجهين :
 أحدهما : أن يكون خيراً في نفسه . ومعناه أن يكون الشيء موجوداً ، ويرجع
 معه كماله ، وإذا كان الخير هنا ، فالشر في مقابله ، عدم الشيء ، أو عدم
 كماله .

فالشر لا ذات له .
 ولكن الوجود هو خير محض .
 والعدم شر محض — وفي نسخة بدون كلمة « محض » —
 وسبب الشر هو الذي يهلك الشيء ، أو يهلك كماله من كماله ، فيكون
 شراً بالإضافة إلى ما أهلكه .
والآخر : أن الخير قد يراد به — وفي نسخة « أن يكون الخير قد يراد به » —
 من يصدر منه وجود الأشياء وكمالها .

والأول خير محض بهذا المعنى ،
 إلا أن الأشياء بهذا الاعتبار أربعة أقسام :
الأول : ما هو خير محض لا يتصور أن يصدر منه شر .
والثاني : ما هو شر محض ، لا يمكن أن يكون منه خير .
والثالث : ما يوجد منه الخير والشر ، ولكن الخير ليس بأغلب
والرابع : ما يكون الخير منه أغلب — وفي نسخة « ما يكون منه الخير أغلب » —
أما الأول : فقد فاض من الأول ، وهي الملائكة ، فإنها أسباب للخيرات ،
 لا يكون منها شر .

وأما الثاني : - وفي نسخة « والثاني » - لم يوجد منه ، وهو ما لا يتصور أن يكون فيه خير ، بل هو شر محض .

وأما الثالث : فهو الذي غلب - وفي نسخة « الغالب » - فيه الشر ، حقيقة أن لا يوجد أيضاً ؛ إذ احتمال الشر الكثير ؛ لأجل الخير القليل ، شر وليس بخير .

وأما الرابع . - وفي نسخة « وأما القسم الرابع » - فينبغي أن يوجد ، وذلك مثل النار مثلاً ، فإن فيها قوامة عظيمة للعالم ؛ إذ لو لم تخلق لاختل نظام العالم ، وعظم الشر في اختلاله .

ولو خلق لكان لا محالة يمترق ثوب الفقير ، لو انتهى إليه بمصادمات الأسباب . وكذلك المطر إن لم يخلق ، بطلت الزراعة وغرب العالم . ولو خلق فلا بد أن يحرب سطح بيت المجوز إذا نزل عليه .

وليس يمكن خلق مطر يميز في نزوله بين موضع وموضع ، فلا يقع على السطوح ، ويقع في الزرع الذي في جواره ؛ فإن هذا فعل من غشار .

وصورة الماء بمجرد الماء ، من غير امتزاج لا تقبل صورة الحياة - وفي نسخة « وصورة الماء بمجرد الماء لا تقبل صورة الخبيرة من غير امتزاج لا تقبل صورة الخبيرة » - ولو مزج بغيره وجعل حيواناً ، لكان لا يحصل منه فائدة الماء بكما لها - وفي نسخة « لكما له » - كما لم يحصل من هذه الحيوانات .

فالنفيد الخبير بين أن يخلق المطر لخير العالم - وفي نسخة « العالم » - ولا يعاب بالشر النادر الذي يولد منه ، ويلزم بالضرورة منه - وفي نسخة « ويلزم بالضرورة » -

وبين أن لا يخلق المطر ليصير الشر عاماً وإذا قهرل هذا بذلك ، علم قطعاً أن الخير في أن يخلق ، ومن هذا خلق زحل ، والمريخ ، والنار ، والماء ، والشمس ، والغضب ، فإن هذه أمور لو لم تكن ، لبطل بسبب قتلها خير كثير ، ولا يمكن خلقها إلا ويلزم منها شر قليل .

وعلم أن ذلك مما يلزم منه ، مرضى به ، فالتغير مقضى به بالذات ، والشر مقضى به بالعرض . وكل بقدر .

إن قيل : كان ينبغي أن يخلق بحيث يكون خيراً محضاً .

يقال . معنى هذا السؤال أنه كان ينبغي أن لا يخلق هذا القسم ؛ لأن القسم الذى هو خير محض ، فقد وجد ، وبقي فى الإمكان ما لا يتمخص حيره ، ولكن يكثر خيره ويقل شره . فكان - وفى نسخة « وكان » - الخير فى وجوده لا فى عدمه .

هو لم يكن كذلك ، لم يكن هذا القسم .

فمعنى هذا السؤال أن النار ينبغي أن تخلق بحيث لا تكون ناراً ، وزحل - وفى نسخة « أو زحل » - بحيث لا يكون زحلاً ، وهو محال .

فإن قيل : فلم قلتم - وفى نسخة « قلت » - : إن الشر قليل ،

قيل : - وفى نسخة « قلنا » - لأن الشر عبارة عن الملاك والنفسان ، ومعناه عدم ذات ، أو عدم صفة ذات هو كال بالذات . وهذا يستحيل فى حق الملك والملك كما سبق . ولا يوجد هذا إلا من حيث توجد الصور المتضادة ، وهى العناصر ، إذ يعلم بعض الصور بعضاً ، لتضادها لا بمالة ، فلا يكون ذلك إلا فى الأرض ،

ولو كان الشر عاماً فى كل الأرض ، لكان الأرض كلها قليلة - وفى نسخة « لكان قايلاً » ، إذ كل الأرض قليلاً - بالإضافة إلى الوجود .

فكيف . . . ؟ والسلامة غالبية - وفى نسخة « عادية » - وإنما توجد هذه الشرور ، فى حق الحيوانات ، وهى أقل ما فى الأرض ، ثم لا يوجد إلا فى أقل الحيوانات ، إذ أكثرها يسلم - وفى نسخة « ليسلم » - والذى لا يسلم فإنه فى أكثر أحواله - وفى نسخة « أحواله » - يسلم - وفى نسخة « ليسلم » - وإنما يتغير فى بعض الأحوال ، أو فى بعض الصفات لا فى الكل .

فلا يحى أنه نادر بالإضافة إلى الخير .

وعلى الجملة ، فكل هذا لا يرجع ، إلا إلى ضاد أحوال الذات ، والحروف من عدم الذوات ، حيث يتصور الحروف أشد من الحروف من عدم الصفات .

فالشر هو عدم . وإدراك لعدم هو الألم - وفى نسخة « العلم الألم » - والخير هو الكمال ، وإدراكه هو القوة .

فقد انتصح

كيفية صدور هذه الموجودات من الأول ،

وكيفية تربيتها - وفي نسخة « تربيتها » -

وكيفية دخول الشر فيها .

وكيفية دخوله تحت القضاء والقدر . وإنما منع من ذكر سر القدر ، لأنه

يوم عند العوام عجزاً .

فإن الصواب في أن يلي إليهم : أن الأول قادر على كل شيء ، ليرحب ذلك

تعظيماً في صدورهم .

فلو فصل وقيل : لا ، بل هو قادر على كل شيء - يمكن - وفي نسخة « كل

يمكن » -

وتمت الأمور

إلى ممكنة

وغير ممكنة

وقيل : إن خلق النار بحيث يطبخ به - وفي نسخة « إن خلق النار هي بصفة

النار ، بحيث يطبخ به » - الطبخ ، ويذاب به الجواهر ، ولكنه لا يحرق حطب

الغدير ، إذا وقع في داره . غير ممكن ، لظننا أن ذلك عجز ، بل لو قيل لبعضهم :

إنه لا يقدر على خلق مثل نفسه ، ولا على الجمع بين السواد والبياض ، لظن

أن ذلك عجز .

لهذا هو سر القدر ، على ما قيل ، والله أعلم بالصواب

• • •

انتهى قسم الإلهيات وبليه قسم التعليمات

الفن الثالث

الطبيعيات

فِسْفَةُ الرَّفْعِ الرَّفْعِ

الفن الثالث

في الطبيعيات *

قد - وفي نسخة « وقد » - ذكرنا أن الموجود ينقسم إلى جوهر وعرض .
والعرض ينقسم :
إلى ما يفهم من غير إضافة إلى الغير ، كالكمية ، والكيفية .
وإلى ما لا يفهم إلا بالإضافة - وفي نسخة « وإلى ما يفهم بالإضافة » -
وهو منفرع على الجوهر ، والكيفية ، والكمية .
وأن العلم بالجوهر والعرض ، ولحكام الوجود ، من الإلهيات .
وأن التقسيم ينزل من الكمية إلى هي موضوع الرياضيات
وإلى ما يتعلق بالمواد تعلقاً لا يقبل التجريد ، عنها - وفي نسخة
« عنه » - في الوجود والوجود . وهو موضوع نظر - وفي نسخة « لنظر » - الطبيعيات ،
لأنه يرجع إلى النظر في جسم العالم من حيث وقوعه في التغير والحركة والسكون .
فينحصر مقصوده في أربع مقالات :
واحدة : فيها يلحق سائر الأجسام ، وهي أم أمورها ، كالصورة ، والمهيول ،
والحركة ، والمكان
وثانية : فيها هو أخص منه - وفي نسخة « والثانية : أخص منه » - وهو
نظر في حكم السيط من الأجسام .
والثالثة : النظر في المركبات ، والمترجات .
والرابعة : النظر في النفس الثبائي ، الحيواني - وفي نسخة « والحيوان » -
والإنساني ، وبها يتم الغرض .

المقالة الأولى

في ما يم سائر الأجسام

وهي أربعة : الصورة ، والميول ، إذ لا ينفك عنهما جسم - وقد ذكرناهما -
والحركة ، والمكان .

فلا بد - وفي نسخة « ولا بد » - الآن من ذكرهما .

القول في الحركة

ولا بد من بيان حقيقتها ، وبيان أقسامها :

أما - وفي نسخة « فأما » - الحقيقة : فالمشهور أن الحركة تطلق على الانتقال
من مكان إلى مكان فقط ، ولكن صارت - وفي نسخة « صار » - باصطلاح
القوم عبارة هي معنى أممته ، وهو السلوك من حفة إلى حفة أخرى نصيراً
- وفي نسخة « نفيراً » - إليه على التدرج .

وبيانه . أن كل ما هو بالقوة ، وأمكن أن يصير بالفعل ينقسم - وفي نسخة
« منقسم » -

إلى ما يصير بالفعل دفعة واحدة ، كالأبيض يسود دفعة ، وكالمظلم يستنير
دفعة ، استارة مستمرة واقعة لا تزيد .

ولما يصير بالفعل تدريجاً ، فيكون له بين القوة المحضة ، وبين العمل
 المحض سلوك . ويتخرج في الخروج من القوة إلى الفعل .
 ولا - وفي نسخة « لا » - يكون هو محض القوة ، لأنه ابتداء في الخروج منها .
 ولا محض الفعل ، لأنه لم يته بعد إلى الحد الذي هو المقصود ، وإليه الترجه ،
 كالظلم مثلاً وقت الصبح يستتير تدريجاً .
 فلا يكون نيراً - وفي نسخة « النور » - بالقوة المحضة . إذا ابتداء بالوجود .
 ولا - وفي نسخة « فلا » - يكون بالفعل المحض ، لأن الحد الذي هو المقصود -
 وفي نسخة « من المقصود » - بالحصول لم يحصل .
 وكذلك إذا ابتداء الجسم بالاسوداد ، مفارقاً للبياض ، فما دام سالكاً بين السواد
 والبياض - وفي نسخة « بين البياض والسواد » - يسمى متحركاً ، أى يتغير
 - وفي نسخة « أى متغيراً » - على التدرج .
 والانتقال من حال إلى حال ، إنما يقع في المقولات العشر لا محالة .

قسمة أولى للحركة

- وفي نسخة بدون عبارة « قسمة أولى للحركة » -
 ولا تقع الحركة من جعلها إلا في أربعة - وفي نسخة « أربع » - :
 الحركة المكانية .
 والانتقال في الكمية .
 وفي الوضع .
 وفي الكيفية .
 أما المكان فلا يتصور فيه - وفي نسخة « منه » - الانتقال دفعة ، إذ المكان
 قابل للانقسام ، والجسم كذلك . فلما يفارق مكانه جزءاً بعد جزء . ويتقدم البعض
 منه على البعض .
 لا يتصور إلا كذلك .

ففي الكون في المكان حركة ، وكذا في الوضع ، وهو الانتقال من اجلوس إلى الاضطجاع .

وكذا الانتقال من الكمية ، بأن يكبر الشيء أو يصغر ،
وكان كل واحدة - وفي نسخة « واحد » - من حركة الوضع والكمية أيضاً لا يخلو عن الحركة المكانيّة .
وأما الكيفية فيجوز فيها - وفي نسخة « فيه » - الانتقال دفعة ، كما لو اسود دفعة ، ويجوز فيه الحركة ، وذلك بأن يسود تدريجاً .
وأما الانتقال في الجوهر ، فلا يتصور فيه الحركة ، فإلا يستحيل هواء دفعة ، والنظفة يستحيل إنساناً دفعة .

وبرهانه : أنه إذا ابتدأ بالتغير - وفي نسخة « في التغير » - فلا يخلو :
إما أن يبقى النوع الذي كان .
أو لم يبق

فإن بقي فهو بعد غير زائل - وفي نسخة « مزيل » - عما كان عليه ، إذ هو إنسان مثلاً . ولا يتصور تفاوت في الجوهر ، فلا يكون إنسان أشد إنسانية^(١) من آخر ، بخلاف السواد .

(١) قد يبدو أن في هذا الكلام غرضاً : فإن الإنسان هو : الحيوان الناطق ، وإذا لم يتصور التفاوت في الحيوانية ، باعتبارها جواهر ، فقد يتصور في الناطقية : لأنها التفكير ، والتفكير له من الصفات ، من الصفات ونفع الفعل ، فيقتضي التفكير ، والفعل ، ومن هو « جسم »
ويكون الواقع أن الفصل الجبري للحيوان ، ولكل حقيقة الإنسان ، ليس هو تقتضي معنى التفكير ، ولكن هو الجوهر الناطق . فالإنسان - عنه من يرى أنه حيوان ناطق - مركب من جوهرين :
أحدهما : هو الحيوان : أي الجسم القاس ، الحساس ، المتحرك بالإرادة .
والثاني : هو الجوهر المنفرد عن المادة ، ومن طبع الجوهر المنفرد عن المادة - عنه من يقول به - أنه

عقل ، عالم ، مفكر .
وكان أن تعطى الحساسية في الحيوان لحرض ، أو حذر ، لا يخرجها عن كونه حيواناً ؛ لأنه لا يرد حساساً بالضرورة ، أي قابلاً للحس ، لو زال المانع .
فأيضاً لو تعطى التفكير لمائع ؛ فإن ذلك لا يخرج الإنسان عن كونه إنساناً ؛ لأنه لا يرد مفكراً بالضرورة ، أي قابلاً للتفكير لو زال المانع :

ومن حيث إن (الناطق) - في قولنا : الإنسان حيوان ناطق - إنما يوصى بجوهر منفرد من شأن التفكير ، وليس يوصى بجوهر التفكير ، كما يوصى باعتباره وصفاً للحيوان ، فإنه يصبح كالحيوان - من حيث

وإن زال النوع بالكلية . فهو زائل بالكلية .

فإذن الجمهورية تغيرت عن النوعية - وفي نسخة « تغيرت بها عن النوعية » - والاستحالة من النوع مزيلة للنوع .

فإن كان النوع باقياً ، كانت الاستحالة في الغرض : لا في القصد والجنس ، أضحى أنه لا في الحقيقة والحقيقة .

والحركة المستديرة حركة في الوضع لا في المكان ؛ لأنه - وفي نسخة « لأنها » - لا يفارق المكان ، بل يدور في المكان نفسه - وفي نسخة « بل تدور في مكان نفسها » -

أله جوير ملة ، وإن كان الحيوان جيوياً مادياً ، ولناقل جيوياً مجرداً - غير قابل للتفاوت .

فلأن الإنسانية - من حيث إنها مركبة من جواهر - هي غير قابلة للتفاوت .

ولعله قد ظهر من هذا التحليل أنه التصريح الصحيح في تعريف الإنسان هو : حيوان ذئلي ، بالمثل ؛ لأن تركبنا من أن الناطق سفة الحيوان ، وكل هذا لا يتناول بكونه هناك جيوياً واحد ، هو جيوياً الحيوان الموصوف بأنه ذئلي ، كما في قولنا : رأيت ذئباً قاصراً ؛ فإن ذئباً جيوياً ، والقاصر ليس جيوياً آخر ، ولكنه وصف قائم به ، وليس المثال كذلك في قولنا : الإنسان حيوان ذئلي ؛ فإنه ليس هناك جيوياً واحد هو الحيوان ، موصوف بأنه مفكر . بل هناك جيوياً هو الحيوان الذي يتصل بالمثل ، وجيوياً آخر مجرد هو الذي يحق به المثل . ومن مجموعهما يتكون ما يسمى بالإنسان . وإن الجيوياً المجرد هو في نظر الفلاسفة ، أهم عنصر في الإنسان ؛ لأنه الذي يحق به الموت ، وهو الذي يثبت وحده ، بناء على قولهم بالبحث لرواقه فقط .

وإذاً فلا يمتثل أن تكون كلمة (الناطق) في تعريف الإنسان بأنه حيوان ذئلي ، دالة على مجرد وصف قائم بجوهر الحيوان . وإلا لزم من هذا صورة الجيوالية وتصل مادتها إلى غير رتبة كما يقول الفلاسفة المسلمون ، ووال إنسان إلى غير رتبة ، مع أنهم يقولون : إنه رغم تحلل جسم الإنسان بأدوات إلى غير رتبة ، فالإنسان باقي في عنصره الناطق المفكر بقاء سردياً ؛ لأنه يستعمل غذاء المهرات منهم . فظهر من هذا أمران :

أولها : عدم التفاوت في الإنسانية ، ما دامت مركبة من جواهر - هي الحيوان أي الجواهر المادي - والناطق - أي الجواهر المجرد من المادة - إذ الجواهر لا تقبل التفاوت .

الثاني أن كلمة (الناطق) في تعريف الإنسان بأنه حيوان ذئلي ليست تدل وصفاً للحيوانية ، ولكنها تدل على جيوياً مجرد من المادة بخلاف طبيعة الجيوياً المادي الذي تكونه من الحيوان ، ومن اجتماعهما على طريقه يصرح الفلاسفة أنهم يأن أنه وحده هو الذي يعلم حقيقة ما يتكونه ما يسمى بالإنسان ، وهو هذا الإنسان الذي نراه فيذهب ويحيى ، وإن كان في الحياة الآخرة عنه من يستخلص من أحد عنصريه ، وهو العنصر الحيواني المادي . وإن كان اعتبار هذا العنصر الذي جزءاً من الإنسان ، مع ادعاء أن الإنسان يستلزم عنه في الحياة الآخرة ، أمراً غير منطقي .

والسواء الأقصى ليس له مكان كما سيأتى ، وهي متحركة - وفي نسخة : وهو متحرك -

وأما الكمية : فيصور فيها حركتان :

إحداهما : بالفناء ، وذلك بالتحو - وفي نسخة : وهو التحو - والدبول .

والأخرى بغير غناء ، وهو التخلخل والتكاثف .

والفقر بالفناء ، هو أن يستمد الجسم لثقتى من جسم آخر قريب منه ، بالقوة ، فيشبهه به بالفعل ، وينمو به الجسم إلى تمام النشوء .

والدبول هو أن ينقص الجسم ، لا بسبب تخلخل أجزائه ، بل بسبب فقد غذاء - وفي نسخة : أجزائه وفقد غذاء - يستمد ما يتحلل - وفي نسخة : يحلل - منه .

وإنما يحتاج إلى الغذاء جسم يتحلل منه على الدوام شيء بسبب احتفاف - وفي نسخة : احتطاف - الهواء المحيط به ، لطروته ، وبسبب إذابة الحرارة الغريزية إياه ، فيكون الغذاء جابراً لما يتحلل - وفي نسخة : تحلل - منه دائماً .

وأما التخلخل - وفي نسخة : التخلل - فهو - وفي نسخة : وهو - أن يتحرك الجسم إلى الزيادة - من غير مدد من خارج ، ولكن بكبر - وفي نسخة : سيكثر - في نفسه ، من غير أن يقبل شيئاً من خارج ، بأن - وفي نسخة : بل - يقبل مقداراً أكثر من مقداره الأول ، كالماء يسخن فيكبر ، وإذا - وفي نسخة : فإذا - سد رأس الإناء لم ينع له ، فينكمس .

وكالطعام في البطن يتنفخ ، ويتغير فيعظم مقداره فيكبر البطن بسببه متنفخاً .

• • •

وإذا مان أن الميول ليس لها مقدار بفاتها ، وأن - وفي نسخة : وإنما - المقدار عرض لها ، لم يكن بعض المقادير أولى بها من بعض ، حتى يتبين لها قبول مقدار مخصوص ، بل لا يستحيل أن يقبل أقل أو أكثر - وإن لم يكن ذلك حراً ، وكيف كان - ولكن إلى حد معلوم .

وأما التكاثف - فهو حركة إلى التقصان ، لقبول مقدار - وفي نسخة : المتدار - أصغر من غير إبانة شيء منه - وفي نسخة : من غير إبانة منه - كالماء إذا جمده صار أصغر .

قسمة ثانية

الحركة باعتبار سببها

الحركة تنقسم :

إلى ما هو بالعرض .

أو بالقسر .

أو بالطبع .

فالحركة - وفي نسخة « فالتى » - بالعرض هو أن يكون الجسم ، في جسم آخر ، فيتحرك الجسم المحيط ، ويحصل في الجسم المحيط به حركة - وفي نسخة « المحيط حركة » - بمعنى أنه ينتقل من مكانه - وفي نسخة « ينتقل مكانه » - العام دين الخاص ، كالكوز الذى فيه ماء - وفي نسخة « الماء » - إذا نقل ، فإن الماء في مكانه الخاص ، وهو الكوز لم ينتقل - وفي نسخة « لم ينتقل » - ولكن لما انتقل الكوز ، من بيت إلى بيت ، صار الماء أيضاً منتقلاً - وفي نسخة « الماء منتقلاً » . من بيت إلى بيت والمكان - وفي نسخة « منتقلاً من البيت والمكان » - الخاص للماء هو الكوز ، دون البيت .
محركة الماء بالحقيقة ، هو أن يخرج من الكوز .

• • •

وأما القسرى : فهو أن يترك - وفي نسخة « يتبدل » - مكانه الخاص ، ولكن بسبب خارج من ذاته ، كانتقال السهم بالقوس ، وانتقال الشيء بما يحمله ، أو يدهمه ، كما ينتقل الحجر إلى فوق ، إذا روى إلى فوق .
وأما الطبعى : فهو أن يكون له من ذاته ، كحركة الحجر إلى أسفل ، والنار إلى فوق ، وتبرد الماء طبعاً ، إذا سخن قسراً .
وهذا لأن الجسم إذا تحرك ، فلا بد له من سبب .

وسببه إن كان خارجاً من ذاته ، يسمى - وفي نسخة «سمى» - قسراً
 وإن لم يكن خارجاً من ذاته ، يسمى - وفي نسخة «سمى» - طبعاً . ولا شك
 أنه - وفي نسخة «في أنه» - لا يتحرك من ذاته ؛ لكونه جسماً ؛ إذ لو كان
 كذلك ، لكان متحركاً دائماً ، ولكان لكل جسم على وجه واحد ، بل المعنى يريد
 عليه ، يسمى ذلك المعنى (طبيعة) .

ثم ينقسم :

إلى ما يكون بغير إرادة . كحركة الحجر إلى أسفل ، فيخص - وفي نسخة
 «فيخص» - باسم الطلج ، إن اتحد نوعه .

وإن تحرك إلى جهات مختلفة ، يسمى نفساً نباتياً . كحركة النبات :

وإن كان مع إرادة ، وكان في جهات - وفي نسخة «إرادة في جهات» -
 مختلفة ، يسمى نفساً حيوانياً - وفي نسخة «سمى حيوانياً» -

وإن كانت البهجة متحدة . كحركة الفلك ، يسمى نفساً ملكياً ، أو للكب ،

فإن قيل : فلم قلت - وفي نسخة «قلت» - بأن حركة الحجر والثر طبيعي ،
 فلعل الحجر يدفعه الهواء إلى أسفل ، أو تجذبه الأرض إلى نفسها - وفي نسخة
 «إلى نفسه» - وأزرق المملوء من هواء - وفي نسخة «المملوء هواء» - في الماء ،
 إنما يصعد ؛ لأن الهواء يجذبه ، أو لأن الماء يدفعه .

قيل : - وفي نسخة «فيقال» - برهان بطلان ذلك - وفي نسخة «بلون
 كلمة ذلك» - أنه لو كان كذلك ، لكان الصغير أسرع حركة من الكبير ؛
 فإن جذب الصغير دفعه ، أبسر .

والأمر بالفسد من هنا ، فدل أنه من ذاته ، وإلا لا اشتد لكبر - وفي نسخة
 «بكبر» - ذاته ، وضعف بصغر ذاته .

قسمة ثالثة

الحركة

— وفي نسخة بدلون عبارة « والحركة » —

الحركة تنقسم :

إلى مستديرة ، كحركة الأفلak .

وإلى مستقيمة . كحركة العناصر :

والمستقيمة تنقسم :

إلى ما هو إلى المحيط عن الوسط ، ويسمى خفة .

وإلى ما هو إلى الوسط ، ويسمى ثقلا :

وكل واحد ينقسم :

إلى ما هو إلى الغاية ، كحركة النار إلى المحيط ، والأرض إلى المركز .

وإلى ما هو دونه ، كحركة الهواء من الماء إلى ما فوقه ، وكحركة الماء من

الهواء ، إلى ما فوق الأرض .

• • •

فالحركة باعتبار الوسط ثلاث حركات :

حركة على الوسط : وهي الدورية .

وحركة عن الوسط .

وحركة إلى الوسط .

القول في المكان

القول في المكان طويل ، وجبيرة أن له بالاتفاق أربع خواص :
أحدها^(١) : أن الجسم ينتقل منه إلى مكان آخر ، ويستقر الساكن في
أحدها .

والثاني : أن الواحد منه لا يجتمع فيه اثنان ، فلا يدخل الخل في الكوز ،
مالم يخرج الماء ، ولا يدخل الماء ، مالم يخرج الهواء .
والثالث : أن فوق وتحت - وفي نسخة « أن فوق وأن تحت » - إنما يكونان
- وفي نسخة « يكون » - في المكان لا غير .

والرابع : أن الجسم يقال : إنه فيه . فهذا خلط من ظن أن المكان هو المهيول ؛
لكون المهيول قابلاً لشيء بعد شيء - كما أن المكان كذلك .

وهو خطأ ؛ لأن المهيول ، هو قابل للصورة .
والمكان عبارة عما يقبل الجسم ، لا الصورة .
وظن لم يرق أنه الصورة ؛ لأن الجسم يكون في صورة غير مفارقة - وفي نسخة
« مفارق » - له .

وهو خلط ؛ لأن الصورة لا تفارق عند الحركة ، وكذا المهيول ، والمكان يفارق
بالحركة .

• • •

وقال مربي : مكان الجسم ، هو مقدار البعد الذي بين طرفي الجسم ، مكان
الماء . هو الذي بين طرفي مقعر الكوز ، وهو الذي يشغله الماء .
ثم اختلف هؤلاء :

فقد مربي : يستحيل تقدير هذا البعد خالياً ، بل لا يكون إلا ملاء .

وقال أصحاب الخلاء : يجوز أن يفرغ هذا البعد عن جسم يملؤه ، فاشتوا
 خلاء وراء سطح العالم لا نهاية له ^(١) ، وأثبتوا في داخل العالم خلاء أيضاً ،
 ولا بد من إبطال تقدير إمكان الخلاء — وفي نسخة « ولا بد من إبطال
 تقديم الخلاء »

• • •

أما المذهب الأول : وهو أن المكان هو البعد ، فلما يستقيم لو فهم أن بين
 طرفي الكوز بعداً ، يستوي — وفي نسخة « استوي » — بعد الماء الذي فيه ،
 أو الهواء . فبعد ذلك يكون مكاناً للماء ، أو الهواء . وذلك ليس بمعلوم ،
 فإن المشاهدة ليست تدل ، إلا على بعد الجسم الذي في الكوز .
 فلما بعد آخر متداخل له ، فلا .

فإن قيل : لو قدرنا خروج الماء ، من غير دخول الهواء ، لبني البعد بين
 الطرفين — وفي نسخة « طرفين » —

فهذا ليس بحجة ، وإن كان صادقاً ، لأنه بناء على محال ٣٤٢ ، إذ
 يستحيل أن يخرج الماء ، من غير دخول الهواء .

والصادق إذا أبني على محال ، لم يكن صادقاً ، دون ذلك المحال . فإذ
 لو ثبت : الخمسة لو انقسمت بمساويين ، لكان زوجاً ، فهو صادق ، ولكن
 لا يجوز أن يتوصل به إلى أنه زوج .

فكذلك لو خلا الكوز ، لكان فيه بعد ، ولكن المقدم محال ، فالتالي لا يلزم
 منه ^(٢) .

فهنا من حيث المطابقة ليفهم ، ما قالوه .

• • •

(١) هنا يعني عدم نهاية البعد .

(٢) التصير : (لا يلزم منه) غير دقيق ؛ لأنه ما دام هناك ارتباط عقل صحيح بين المقدم والتالي ،
 لا يصح أن يقال : إنه التالي لا يلزم من المقدم ؛ لأن اللزوم حاصل بمعنى أنه لو وقع المقدم ، يقع
 التالى .

والأول أن يقول في التصير ، (فالتالي لا يحصل ولا يقع) أي لأن وقوعه وحصوله متوقف على وقوع
 المقدم ، والمقدم محال ، والوقوع وقوعه على وقوع المحال ، يكون محال الوقوع . ونحن دم استعانة وقوعه ،
 به لا يلزم للمقدم ، واستعانة الوقوع لا تبرر في التزام .

وأما - وفي نسخة « أما » - البرهان على استحالة : فهو أن بُعد الجسم بين طرفي الكوز معلوم ؛ فإن فرض بُعْد آخر ، فقد دخل في بُعد الجسم ، والأبعاد يستحيل تداخلها ، بدليل أن الأجسام لا تتداخل .

وبسبب ذلك لكونها جوهراً ؛ لأن البعد عند هؤلاء قائم بنفسه ، فهو جوهر ، ومع هذا دخل في الجسم .

ولا لكونه بارداً لو حاراً ، لو خبره من الأعراض ، إذ لو كان كذلك ، لحاز التداخل عند عدم تلك الصفة ، فلا سبب له ، إلا أنه ذو بُعد ، والأبعاد لا تتداخل .

ومعناه أن ما بين طرفي الصندوق مثلا ذراع من الهواء . وهذا الجسم أيضاً ذراع ، فالو دخل فيه دون خروج الهواء ، لكان قد صار الذراعان - وفي نسخة « ذراعان » - ذراعاً واحداً ، مع وجود الجسمين المدروعين ، ويستحيل أن يصير ذراعان ذراعاً واحداً ، وكما يستحيل - وفي نسخة « الذراعان ذراعاً واحداً » ، وكما يستحيل - هنا في ذراع هو هواء ، يستحيل في غيره .

فاذن لا يتداخل بعدان ، فإنه إن أريد بالتداخل أن أحدهما انعدم وبقي الآخر ، فهذا انعدام .

وإن أريد بقاؤهما جميعاً ، رجع إلى أن ذراعين ، ذراع واحد ، وهو محال ؛ ولأنه إذا قدر البعدان جميعاً موجودين ، فم تعرف الاثنينية ؟

والدليل الذي أبطل دعوى سوادين في محل واحد ، يطل هذا ؛ فإن الاثنينية لا تفهم إلا بعد مفارقة الواحد الآخر ، بفرض من الأعراض كما سبق برهانه .

فإذا تداخل البعدان جميعاً ، وأحدهما لا يفارق الآخر . فأى فرق

بين قول القائل : إن هاتين بعدين .

وبين قوله : ثلاثة أبعاد . وأربعة أبعاد .

وهذا محال .

ولا يجوز الفرق بوصف كان موجوداً وعلم حالة التناخل ، لأن المعلوم لا يرفع التفرقة بين الشيين .

أما بطلان الثاني : وهو إبطال الخلاء ، فإني وفي نسخة « فيها » - ذكرنا أيضاً كناية ، لأن فيه قولاً بتناخل الأبدان . ولكننا نريد أدلة .

الأول : أن الخلاء إنما يقع في الأوهام من الهواء ، لأن الجسم لا يتركه ، فيظن الإنسان أن الكوز الذي لا ماء فيه فارغ خال ، فينغرس في الأوهام تصور الخلاء ، فإن ما توهمه أرباب الخلاء ، هو شيء مثل الهواء ، لأن له مقداراً مخصوصاً ، وهو قائم بنفسه . وهو منقسم .

ونحن لا نريد بالجسم إلا ما وجد فيه هذه الصفات ، وبهذا الاعتبار كان الهواء جسماً ، فالخلاء ليس عدماً عفاً ، فإنه بوصف بأنه صغير وكبير ، ومستندس ومريح ، ومستدير .

وأن هذا الخلاء يتسع للدراخين من الماء لا أكثر منه ، ولو كان أقل منه فلا يطابقه - وفي نسخة « فلا مطابقة » -

والثاني الخفض لا يوصف بمثل هذه الأوصاف ، فهو موجود قائم بنفسه ، ليس بفرض ، وله مقدار ، وقيل القسمة . ونحن لا نغني بالجسم إلا هذا ، بدليل الهواء .

الثاني : أنه لو كان الخلاء موجوداً ، لكان الجسم فيه غير ساكن ولا متحرك . والثالثي محال ، فالقدم محال .

وإنما قلنا : إن السكون في الخلاء محال ، لأن السكون :

إما أن يكون بالطبع .

أو بالقسر .

فإن فرض سكون الجسم في جزء من الخلاء بالطبع ، فهو محال ، لأن أجزاء الخلاء متشابهة - وفي نسخة « متشابهة » - لا اختلاف فيها .

وإن فرض بالقسر ، فإنما يكون بالقسر ، إذا كان له موضع آخر ملائم ، على خلاف ما هو فيه .

وإذا اتنى الاختلاف ، اتنى الاقتران في حق الطبع . والقسر بعد الطبع .

وأما الحركة في الخلاء ، فهو أيضاً محال بدليلين :

أحدهما : ما ذكرنا ، فإنه إن كان بالطبع ، فكأنه يطلب موضعاً مخالفاً لما كان فيه .

ولا اختلاف فيه ، وكذا القسر .

والثاني : أنه لو كان في الخلاء حركة ، لكان زوق غير زمان ، وهو محال .
فالقدم محال . ووجه استحالة ما قد سبق أن كل حركة في زمان ، لأن كونه في الجزء الأول قبل كونه في الثاني لا محالة .

وإنما لزم هذا المحال ، لأن الحجر يتحرك إلى أسفل في الهواء ، أسرع من أن يتحرك في الماء ، لأن الهواء أرق ، وممانته ودفعه أقل .

ولو صار الماء ثخيناً بدقيق أو غيره ، لصارت حركة الحجر فيه أبطأ أيضاً ، لما يحصل فيه من الممانعة والدفع .

فنسبة الحركة إلى الحركة ، في السرعة والبطء ، كنسبة الرفة إلى الثخانة ، في الممانعة والدفع .

فإذا فرضنا حركة في خلاء ، مائة ذراع مثلاً ، في ساعة .

ثم فرضنا حركة ذلك - وفي نسخة « تلك » - الجسم ، مع تقدير وجود الهواء ، أو الماء ، في تلك المسافة - فلا بد أن يكون أبطأ .
فلنقدر أنه في عشر ساعات .

فلو قدرنا الماء بشيء بدل الماء ، أرق منه وألطف منه - وفي نسخة « بدون » عبارة « وألطف منه » - إلى حد تكون نسبته في الممانعة إليه ، العشر ، فتكون الحركة في ساعة . فيؤدي إلى مساواة الحركة ، مع وجود أصل المنع للحركة ، في الخلاء ، مع عدم المنع .

وإذا كان التفاوت في قدر المنع ، يوجب التفاوت في الحركة ، فالتفاوت في وجود المنع وعلمه ، كيف لا يوجب ؟

وهذا برهان قاطع يثبت ما ذكرنا من لزوم اشتغال كل جسم على ميل فيه

الثالث : وهو من العلامات الطبيعية على إبطال الخلاء ، أن العباس من الحديد إذا أتى على الماء - لم يتصل فيه ، ولا سبب له إلا أن الهواء متشبث

بمفره ، فإنه لو غاص الطاس ، فلهواء لا يساعده ، حتى يحصل في حيز الماء ؛
لأنه يطلب المصود من حيزه .

ولو انفصل عنه ، واستمسك في حيزه ، وغاص الطاس ، حصل خلاه بين
سطح الطاس ، وسطح الهواء المتفصل ، وهو محال .

وعلى - وفي نسخة « على » - هنا بنيت السفينة ؛ ولذلك لو خرج
الهواء من الطاس ، أو السفينة ، وعلى بماء لرطب

وكذلك كربة الحجام ، تخرج الهواء بالمص ، فتجذب منه بشرة المصجوم ؛
لأنه لو لم ينجذب لمحصل خلاه ، وهو محال .

وكذلك سراقه الماء ، يناسك الماء فيها مع التنكس كذلك ، فلو خرج الماء ،
لم يجد في أسفل السراقه ما يختلفه ؛ فيخلو ، ويستحيل وجود الخلاه ،
وانفصال سطوح الأجسام بعضها من بعض ، من غير خلط .

وكذلك القارورة ، قد توضع على المليون وضاً مهتدماً ، ثم يرتفع المليون برفعهما .
إلى غير ذلك من جملة الحيل ، التي - وفي نسخة بدون كلمة « التي » -
بنيت على استحالة الخلاه .

لأن قيل : ما حقيقة المكان ؟

قيل : ما استقر عليه رأى أرسطاطاليس هو الذي أجمع - - وفي نسخة
« دفع » - عليه الكل وهو أنه عبارة عن سطح الجسم المحاط ، أقصى سطح الباطن
المماس للمحوى - وفي نسخة « للمحوى عليها » - لأن للعلامات الأربعة
المدكورة ، موجودة فيه . وكل ما وجدت فيه تلك العلامات فهو مكان .

فقد وجدت في السطح الباطن من الجسم المحاط ، فهو مكان .

ولم يوجد في صورة ، ولا في هيول ، ولا غيره ، فلا يكون مكاناً .

فإذن جملة العالم ليس في مكان أصلاً ؛ ولذلك لا يجوز أن يقال لم احتض
هذا الحبر ، فلم يكن أرفع منه ، أو أسفل ؟ لأن الخلاه محال ، فليس ثمة أرفع وأسفل .
وأما النار مكانها محيط تلك القمر من الباطن ،

ومكان الهواء السطح الباطن من النار .

ومكان الماء السطح الباطن ، من الهواء .

وعلى هذا الترتيب ينبغي أن نتمد - وفي نسخة « نتمد » -

المقالة الثانية

في الأجسام البسيطة ، ولكن خاصة

لا يخفى انقسام الجسم إلى البسيط والمركب .

والبسيط يضم :

إلى ما لا يقبل للكون والفساد ، كالهويات .

وإلى ما يقبل كالعناصر الأربعة

ولقد سبق أن السلويات لا تقبل الانحراق ، ولا الفساد ، ولا الحركة المستقيمة ،

ولا تخلو عن الحركة المستديرة . وأنها كثيرة وطبائعها مختلفة ، ولها نفوس تتصور وتتحرك بالإرادة .

وكل ذلك سبق في الإلهيات .

ونزيد هنا أن موادها ، أعني هيوليائها ، مختلفة بالطبع ، ليست مشتركة ،

كما أن صورها مختلفة ، لا كالعناصر ، فإن موادها مشتركة ، إذ لو كانت مادتها

مشتركة لكانت مادة الواحد منها تصلح - وفي نسخة - فإن موادها مشتركة ،

إذ لو كانت مادة الواحد لا تصلح - من حيث ذاتها ، أن تتصور بصورة

أخرى ،

وهي إذن مخالفة - وفي نسخة بدون عبارة - فهي إذن مخالفة - - ولو كان

وفي نسخة « وإن كان » - يتصور ذلك ، لكان وفي نسخة « فيكون » -

تحدها بصورتها بالاتفاق . وبسبب - وفي نسخة (وليس) - اتفق ملاقاته

لها : ولا يستحيل أن يفرض ملاقاته سبب أكثر ، فتقبل صورة أخرى ، فتعتمد

الأولى ، وتتكون الثانية .

ويلزم منه أن تتحرك الحركة المستقيمة إلى حيز الطبيعة الأخرى، وهو محال
والممكن لا يقتضى إلى المحال .
فذلك أنه لا يمكن أن تكون مادتها مشتركة ، ولا بماتلة لمادة العناصر .
هذا بحكم بساطة السموات .

• • •

وأما العناصر : فتدعى فيها أنها لا بد وأن تضم إلى :

حار بابس كالنار .

وحار رطب كالهواء .

وبارد رطب كالماء .

وبارد بابس كالأرض .

ثم ندعى أن :

الحرارة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والبرودة ،

أعراض فيها ، لا صور .

ثم ندعى أنه يتصور أن يستحيل النار دحشاً ، كما يستحيل الماء - وفي نسخة

ثم ندعى أنه يتصور أن تستحيل وتغير في تلك الأعراض ، كما يستحيل الماء -

وأنه ينقلب بعض هذه العناصر إلى بعض ،

وأنه يقبل كل واحد مقداراً أكبر وأصغر مما هو عليه .

وأنها تقبل الآثار من الأجسام السايوية .

وأنها لا بد وأن تكون في وسط الأجسام السايوية

فهذه سبع دعاوى :

الأول : أن هذه الأجسام القابلة للتغير ، والكون والفساد ، والتركيب ،

لا تخلو : عن الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، لأنها

إما أن تكون سهلة القبول للشكل ، سهلة الترك له ، وهو المراد بالرطوبة .

وإما أن تكون عسرة القبول للشكل أو الاتصال ، حتى يجوز أن يتأس منه

أجزاء ، وتبقى غير متصلة .

فلأن كانت سريعة الاتصال ، غير عنه بالرطب ، مثل الماء والهواء .

وإن كانت - وفي نسخة « كان » - لا تحصل عند الناس ، يسمى ذلك
 يائساً ، - وفي نسخة « يسمى يائساً » - كالتراب والنار .
 ثم إنها لا تخلو - وفي نسخة « ولما لا يخلو » - :

عن الحرارة والبرودة ، لأنها قابلة للمزاج كما سيأتي ، فلا بد أن تتعامل ،
 وأن يؤثر بعضها في بعض ، وإلا كان مجاورة ، ولم يكن مزاجاً ، وصلها :
 إما أن يكون بالتضيق ، ويسمى حرارة .

أو بالتعقيد ويسمى برودة .
 ولذلك يلحقها الإنكار ، وذلك عند شدة امتزاج الرطوبة باليبوسة .
 وللهن إنما يكون من الرطوبة .
 والصلابة من اليبوسة .
 والملاسة الطبيعية من الرطوبة .
 والخشونة الطبيعية من اليبوسة .
 فإذا نزل أصل هذه الطبائع ، هذه الأربعة ، ويلحقها البقية بعدما .
 ولا تخلو هذه الأقسام عن هذه الأربعة .

• • •

أما الرائحة ، والعلم ، واللون ، فيجوز أن يخلو عنها .
 فلا لون للهواء .
 ولا طعم للمياه ، ولا للهواء .
 ولا رائحة للهواء ، ولا أيضاً في الحجر .
 فإذا نزل الكيمياء المسموعة تكون في الأجسام - وفي نسخة « تكون الأجسام » -
 أولاً ، وسابقة على المزية ، والشموعة ، والمثوقة ، والمسموعة .
 فإذا نزل يكون الاختلاط - وفي نسخة « الاختلاف » - الأول . هذه الطبائع
 الأربع - وفي نسخة « الأربعة » - .

• • •

وأما الخفة فإنها مع الحرارة .
 والثقل مع البرودة .

وكلما زادت اليوسة مع واحدة من الحرارة والبرودة : زادت الخفة والثقيل ،
فالساخن اليابس أشد خفة
والبارد اليابس أشد ثقلا .

وإذا لم يكن بد من اجتماع كيفيتين لكل جسم . كان التركيب أربعة :
حار يابس ، ولا شيء . أبلغ فيهما من النار ، وهو البسيط الحار اليابس .
وحار رطب ، وهو الهواء .
وبارد رطب ، وهو الماء .
وبارد يابس وهو الأرض .

فلذا - وفي نسخة « إذا » - المركبات بعدها ، فونها في هذه المعاني ،
ويقاربا من المركبات ما ينطب فيه هذه الطبايع ،

• • •

ودليل أن الهواء حار بالطبع أنه يطلب جهة فوق ، إذا حبس في الماء .
وإذا أوقد النار تحت الماء ، وحس ، تبخر ، وصار هواء متصاعداً .
نعم الهواء الذي يجاور أبنائنا نحس منه البرودة ؛ لأنه حار في نسخة « ولأنه » -
يمتزج بأبخرة اختلطت به من الماء المجاور له ، ولولا أن الأرض تحمي بالشمس ،
ويحمي بسببها - وفي نسخة « بسببه » - الهواء المجاور لها ، لكان الهواء أبرد من هذا ،
ولكنه يحمي الهواء المجاور للأرض إلى حد ما ، فضل البرودة ، ويكون ما فوقه أبرد
إلى حد ما ، ثم ينفذ إلى ما هو حار ، وإن لم يكن مثل النار في الحرارة .

• • •

وأما الأرض فهو يابس بارد - وفي نسخة « فهو مست طاهره » - وبرودته من
حيث إنه لو ترك بنفسه . لكان بارداً .

ولولا البرودة لما كان ثقيلاً كثيفاً طالباً جهة تناقض جهة النار ، في البعد .
فلذا الأجسام البسيطة هذه الأربعة . وهي أمهات الأجسام وسائر - وفي
نسخة « وهي أمهات وسائر » - الأجسام يحصل من امتزاجها .

الدعوى الثانية : أن هذه الصفات الأربع أعراض ، وليست بصور ، كما
طنه قوم ؛ لأن الصورة جوهر ، وهو لا يقبل الزيادة والنقصان ، والأشد

والأضعف . وهذه الأجسام تتفاوت في الحرارة والبرودة . فرب ماء أبرد من ماء ،
ولأن صورة الماء لو كانت البرودة ، لكانت - وفي نسخة - لكان - تبطل
صورته بالحرارة ، وكان يجب أن يفتارق مكانه إلى مكان الحار . ولا كان نقي
حقيقة المائية . بل كان يفسد بفساد البرودة .

ولو كانت - وفي نسخة - كان - صورة الهواء الخفة ، والحركة إلى فوق ،
لكان إذا حبس في وسط الماء ، في زق ، لم يكن هواء لزوال صورته .

فهذه أعراض . وإنما صورة العناصر طبيعة أخرى ، أعني أنها حقيقة حالة
في المقيول ، لا تنك في نفسها بالحواس ، وإنما المترك بالحواس من اللون والبرودة ،
والرطوبة ، أعراض تصدر من تلك الطبيعة .

وإنما حرفت بفعلها ، فلها فعل في جسمها السكون في محله الطبيعي ،
والرد - وفي نسخة - والبرد - إليه عند المفارقة .

ويوجب الميل الذي يعبر عنه بالخفة والثقل .

ويوجب في كل جسم كيفية خاصة ، وكية خاصة .

فطبيعة الماء تظهر فيه البرودة ، وإذا أزيلت البرودة عنه بالقهر ، ردها - وفي
نسخة - ردها - إليه عند انقطاع القاهر .

كما أنه يوجب حركة إلى أسفل . مهما دى إلى فوق قهراً ، وذلك إذا زالت
القوة القاهرة .

وكذلك ربما ينغير مقدار الماء بالقهر . إلى أصغر وأكبر ، فإن زال القهر
عاد إلى مقداره الطبيعي .

لأن لكل واحد من هذه الأربع صورة هي حقيقته ووجوده ، وهذه الكميات
المحمولة أعراض .

الدعوى الثالثة : أن هذه العناصر تقبل الاستحالة والتغير ، فيجوز

أن يصير الماء حاراً ، أي تحدث صفة الحرارة في نفس الماء .

وكذا سائر العناصر .

وتحدث الحرارة بثلاثة أسباب :

أحدها : أن يحاوره جسم حار ، مثل النار ، فلها تسخين للماء .

والثاني : الحركة . كما أن اللين يحصى في الممض - وفي نسخة : المنض - بالحركة . والماء الجارى أحر من الماء الراكد . وإذا حثك حجر بحجر حصى وظهر منه النار .

والثالث : القصور ، فإنه إذا صار جسم مضيئاً حصى . كما أن المرأة الحراقة تحرق بفسونها .

وقد خالف قوم في هذا ، فقالوا :

إن الماء لا يحصى ، والأرض كذلك .

وأن الهواء لا يبرد .

فتكلفوا لهذه الأقسام وجهاً ، فقالوا :

إذا جاور الماء النار ، انفصلت - وفي نسخة : انفصل - من أجزاء النار ما يمتزج بأجزاء الماء ، فيكون الحار أجزاء النار ، وبرودة الماء نصير ، مستورة ، لكن أجزاء النار خالصة ، وإلا فهو في نفسه بارد كما كان .

ومهما انفطع مدد النار ، انفصلت منه أجزاء النار . وعادت البرودة ظاهرة بعد أن كنت ، لا أنها علمت .

• • •

فأما الشيء ، فلأنما يحصى بالحركة ، لأن باطنه لا يخلو عن أجزاء من النار ، فالحركة تخرج الأجزاء إلى الظاهر .

• • •

وأما الضوء فإنه لا يجعل غيره حاراً ، فإنه ليس بمرض ، بل هو جسم حار في نفسه ، وهو لطيف يتقل من موضع إلى موضع .

• • •

وإنما تكلفوا هذا ، لأنهم ظنوا أن هذه الأعراض صور ، فلم يبدوا وجهاً لزوال برودة الماء ، مع بقاء صورته ، فتكلفوا هذا القول لثلاث .

وقد أبطلنا هذا الأصل ، وتكلم على فساد استنباطهم في هذه الثلاث .

أما القسم الأول : وهو أن الحركة تخرج أجزاء النار من الباطن ، فيبدل على بطلانه أنه إن كان صحيحاً يجب - وفي نسخة : فيبدل على بطلانه أنه إن كان ، يجب -

أن يحمي ظاهره . ويبرد باطنه ، بانتقال الحار من باطنه ، وليس كذلك ، فإن السهم إذا كان نصله من رصاص ، فروج ، فاقب كله ، ولو خرجت الحرارة إلى ظاهره ، لا زداد باطنه اتقاداً ، وبقي كما كان .

كيف . . . ؟ ولو كسر ، وليس حال - وفي نسخة « ولو كسر وليس المبط حال » - حرارته بالحركة ، وجد باطنه أحر مما كان قبل ذلك . وكذا ظاهره .

وكذا الماء إذا حرك في الزرق زماناً طويلاً ، وجد حاراً يجمع أجزائه ، حرارة متشابهة في الظاهر والباطن ، فدل أن الحرارة حدثت في جميع الأجزاء ، ولم تنتقل .

فإن قيل : الحرارة جعلت أجزاء النار ، التي كانت فيها حارة ، بعد أن لم تكن .

قيل : فهذا اعتراف بالاستحالة ، وهو أنها - وفي نسخة « وهو أن » - كانت موجودة ، غير حارة ، أو ضعيف الحرارة ثم تجددت .

فإن قيل : النصل يذوب من حرارة النار التي في الهواء ، لا من حرارة في باطن النصل ،

وكذلك تلويب جميع أجزائه - وفي نسخة بدون كلمة « جميع » -

قيل : هذا باطل ، لأن الهواء لا يزيد في الحرارة على النار الصرفة . واللايث في النار أشد احتراقاً من المتحرك فيها بسرعة ، لأن المؤثر يحتاج إلى زمان حتى يؤثر . فكان الماثر - وفي نسخة « يؤثر » - في الهواء أهدأ باحتوائه ، من حركة خفيفة فيه .

فإن قيل : إذا تحرك فهو بسرعة حركته يختبئ نيران الهواء إلى نفسه ، فيدخل في باطنه ، فيجتمع فيه نيران كثيرة .

قيل : خروج أجزاء النار منها إلى الهواء ، أسهل من الدخول فيه ، فكان ينهي أن يصير أبعد ، وأشد انتقاداً لخروج النار منها ، لأن النار تدخل في مسامه لا بحالة ، وتلك المسام يحتمل خروج النار منها - وفي نسخة بدون عبارة « منها » - كما يحتمل الدخول فيها - وفي نسخة بدون عبارة « فيها » - بل انفلات النار في موضع غريب ، أبسر عن تولعها - وفي نسخة « تولعها » - في موضع غريب .

فإن كانت الحركة تمنع من الخروج ، فلتضع من الدخول .
وأما القسم الثاني : وهو دخول أجزاء النار في الماء ، والخشب عند
 المحاورة ، فنفسك لا يمكن إنكاره ، إذ يجوز أن يكون الاختلاط أحد الأسباب ،
 ولكن إذا ثبت - بما سبق - جواز الاستحالة ، لم يبعد ، أيضاً أن يستحيل في
 نفسه ، من غير دخول أجزاء النار فيه .

وأما القسم الثالث : وهو دعوى كون الشعاع جسماً حاراً : فهو باطل بأمور :
الأول : أنه كان ينبغي أن لو كان حاراً ، كتهيب النار ، أن يسر - و
 نسخة « يصير » - كلما وقع عليه ، كما يسر النار . ومعلوم أنه يظهر الأشياء
 ولا يسرها ، بخلاف النار .

والثاني : أنه كان ينبغي أن يتحرك إلى جهة واحدة ، والضوء يتشظى في سائر
 الجهات .

والثالث : أنه كان ينبغي أن يكون وصوله من موضع بعيد ، أبداً من وصوله
 من موضع قريب .

ولو أصرح سراج وقت انجلاء كسوف الشمس ، وصل ضوءهما إلى الأرض ،
 في وقت واحد من غير تفاوت .

الرابع : أنه إذا أشرق البيت من - وفي نسخة « في » - رزونة ، ثم سد فجأة
 دفعة واحدة ، كان ينبغي أن يبقى البيت مضيئاً بتلك الأجسام الذي كانت
 فيه ، إذ منعت من الانقلابات - وفي نسخة « الانقلاب » - بسد الرزونة ،

فإن زعموا أنه زال - وفي نسخة « أنه زوال » - ضوءها لما سد الرزون ،
 فهو إذن جسم يقبل الضوء تارة ، والظلمة أخرى ، فصار الضوء عرضاً طعم .
 فلا حاجة إليه ، بل ينبغي أن يعترف بالحق ، وهو أن الأرض تقبل الضوء مرة ،
 والظلمة أخرى ، بمقابلة الشمس ومفارقة .

الخامس : أن تلك الأجسام إن كانت متفرقة ، فكيف يتواصل الضوء في
 جميع الهواء ، والأرض ؟

وإن كان متواصلة غير متفرقة ، فكيف تتداخل أجسام الهواء ؟ وإذا لم

تداخل كانت مضرة . فكيف يتواصل الضوء على وجه الأرض ؟

السادس : أنه لو كان يتخلل - وفي نسخة « يتفصل » - من الشمس أو السراج ، أجسام مضيئة ، لكانت أجزاء الشمس تتحلل - وفي نسخة « لكانت تتحلل أجزاء الشمس » - وتتفصل - وفي نسخة « وكان يتفصل » - صوؤها ، في ثانی الحال ، لمشاركة الأجزاء المضيئة إياها - وفي نسخة بدون كلمة « إياها » -

وإن - وفي نسخة « فإن » - قلر أن تلك الأجسام لا تخرج منها بل هي ثابتة فيها ، ملازمة لها ، تتحرك معها عند حركتها ، وإنما تقع على الأرض في مقابلتها ، فقد تقدم الجواب عنه من موضعين ، حيث قلنا : إنها كانت تستر ما وراءها ، وإنها تكون مداخلة لأجسام الهواء فينبى أن لا يكون منها شيء في الهواء - وفي نسخة « وإنما تقع على الأرض في مقابلتها ، فينبى أن لا يكون شيء منها في الهواء » - لأن جسماً واحداً لا يجوز أن يحد عن الأرض ، ويقرب منها - وفي نسخة « منه » - فينبى أن لا يغلو الهواء عنه .

فلو أخرج جسم في الهواء ، لكأن يجب أن لا يقع الضوء عليه - وفي نسخة « في الهواء ينبى أن لا يقع الضوء عليه » - إذ يستحيل أن يقال : الضوء الذي على الأرض ، علم اعتراض جسم فانتقل إليه - وفي نسخة « علم اعتراض جسم يمتد في مقابلته إليه » -

السامع : أن الضوء - وفي نسخة « أنه » - لو كان جسماً ، لكأن انعكاسه عن - وفي نسخة « من » - الأشياء الصلبة ، كالخجر . لا عن - وفي نسخة « من » - اللينة . كالماء .

فظهر - وفي نسخة « فيظهر » - بهذه العلامات أن الشماخ عرض ،

ومعناه أن الشمس سبب لحدوث عرض فيها يقابلها - وفي نسخة « يقابله » - إذا كان بينهما جسم شفاف .

وبكون الجسم المستقي أيضاً سبباً لحدوث الضوء فيها يقابله مرة أخرى ، بالعكس ، لو بالانعكاف .

ومهما قل الشيء الضوء . وكان قابلاً للحرارة . حدثت الحرارة فيه ، وهي عرض آخر .

الاعرى الرابعة : أنها قبل مقلداً أصغر أو أكبر - وفي نسخة أكبر

أو أصغر - من غير زيادة شيء من خارج ، كما يكبر - وفي نسخة «فكبر» -
الماء مرة ، ويصغر - وفي نسخة «ويصغى» - أخرى ،

فهما - وفي نسخة «وهما» - صار حاراً ، صار أكبر . وهما برد جمد
وصار أصغر ، وقدره وهو قاتر بينهما .

وقد سبق - وفي نسخة «وهما صار حاراً صار أكبر ، وقد سبق» - أن
المقدار عرض في المهيول ، فلا يلزم أن يكون وفقاً على مقدار واحد ،

ولكننا - وفي نسخة «ولكن» - نستدل الآن بالمشاهدة على صحة ذلك - وفي
نسخة بدون عبارة «على صحة ذلك» - فإن الحمر يتضخ في الدن حتى يشقه - وفي
نسخة «فإن الحمر في الدن يتضخ حتى يشقه» - «والقصفة التي تسمى الصباحة
إذا - وفي نسخة «وإذا» - كانت مثقوبة الرأس مملوءة بالماء ، وأولدت - وفي
نسخة «فأولدت» - النار تحتها ، انكسرت ، ولا سبب لذلك إلا أن الماء صار
أكبر مما كان .

فإن قيل : لعله كبر بدخول أجزاء النار فيه .

قيل : فكيف دخل أجزاء - وفي نسخة «فكيف يمكن دخول أجزاء» - النار ،
فيه ولم يخرج شيء من الماء ؟ وإن - وفي نسخة «ولو» - خرج شيء من الماء ،
فدخل - وفي نسخة «ودخل» - بدله ، لكان كما كان - وفي نسخة «فهو كما
كان» - فلم ينكسر - وفي نسخة «ولم ينكسر» - الصباحة - وفي نسخة بدون
كلمة «الصباحة» -

فإن قيل : - وفي نسخة «ولو قيل» - النار طلبت جهة الحق - وفي نسخة
«وقى» - بطبعها ، فلذلك كسر - وفي نسخة «كسرت» -

قيل . فكان ينبغي أن يرفع الإناء ، ويطيره ، لا أن يكسره ، لأنه ربما يكون
الرفع أسهل من الكسر ، إذا كان الإناء قوياً ، وكان وزنه خفيفاً .

ثم كان ينبغي أن يكسر الموضع الذي تلاه ،

ولكن السبب فيه أن الماء - وفي نسخة «ولكن السبب أن الماء» - ينبسط
في جميع الخواب ، فيدفع سطح الإناء من كل جانب - وفي نسخة «من

الجواب : - فيفتي الموضع الذي كان أضعف - وفي نسخة « الذي كان هو أضعف » - من الإتياء من أى جانب كان .

فإذن المقطار عرض يزيد وينقص ، والطليعة المقنضية المقدار ، لا تزول ، ولكن تقبل عرضاً مخصوصاً ، ما لم يكن قاسر . فإن وجد قاسر ، فربما قسر فعلها عن غاية مقتضاها - وفي نسخة « وربما قسر بعله إلى أن يزول » -

الدعوى الخامسة : أن هذه العناصر الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض ، فيطلب الهواء ماء أو أرضاً - وفي نسخة « ماء أو غاراً » -
والماء هواء أو أرضاً - وفي نسخة « والهواء ماء وناراً » -
وكذا البقية - وفي نسخة « وكذلك باقيا » -
ولقد أنكر هذا قوم .

وبرهانه : المشاهدة ، وهو أن منفخ الخلددين لو نفخ فيه زماناً متطاولاً ، - وفي نسخة « متبادياً » - نفخاً قوياً ، حصى ما فيه من الهواء ، واحترق وصار ناراً ، ولا معنى للنار إلا هواء محترق .

ولو ركب كوز من الزجاج مثلاً في وسط الثلج ، تركبياً مهندماً ، برد الهواء الذي في داخله ، واستحال ماء ، واجتمعت - وفي نسخة « واجتمع » - قطرات على سطحه . فإذا كثرت - وفي نسخة « كثرت » - واجتمعت - وفي نسخة « اجتمع » - في أسفله ، وليس ذلك بدخول الماء فيه - وفي نسخة « إليه » - من المسام فإن الماء الخارج لا يتقص ، ولو كان بدل البارد ماء حار كان أول بالدخول من المسام ، وذلك لا يوجد مع الحار ، وإنما يوجد مع البارد المفرط ، أو الثلج ، وأيضاً لو كان ذلك بدخول الماء لكانت القطرات لا توجد إلا في الموضع الذي فيه الماء وهي قد توجد على طرف من الكوز - وفي نسخة « وليس ذلك بدخول الماء إليه من المسام » ، فإن الماء الخارج لا يتقص ، ولو كان بدل البارد ماء حاراً كان أهل بالدخول ، ولا يدخل آلية ، ولو كان بدخول الماء ، لكان في مقابلة موضع الماء ،

وقد تظهر تلك القطرات على طرف من الكوز - هو أهل من الثلج ،
وقد شوهد في البلاد المفرطة البرودة - وفي نسخة « في البلاد التي بردها

معرض - استيلاء البرد على الهواء الصافي القريب من الأرض وقت - وفي نسخة
 « في وقت » - الصحراء ، وانقلابه تلجاً ، وسقوطه على الأرض حتى اجتمع منه
 شيء كثير من غير غيم .

وأما استحالة الماء هواء ، فهو ظاهر عند إيقاد النار تحته ، وتصاد البخار
 هواء - وفي نسخة « وتصاد البخار ماء » -

وأما - وفي نسخة « فأما » - استحالة الماء أرضاً ، فقد شوهد ذلك في قطرات
 الماء الصافي من المطر ، إذا وقعت على المواضع - وفي نسخة « فإنه يقع في بعض
 المواضع » - التي فيها قوة عجزة معقدة ، فتتخذ في الحال أحجاراً ، وفي نسخة
 « حجراً » - وقد روي هذا - وفي نسخة بدون عبارة « وقد روي هذا » -

وأما استحالة الحجر بالدوبان ماء ، فيذكر بالتجربة من صناعة - وفي
 نسخة « صناعة » - الكيمياء ، وتحليل الأحجار - وفي نسخة « الأحجار فيه » -

• • •

وهذا كله لأن الميول - وفي نسخة « سببه أن الميول » - مشتركة ، ولا يتميز
 لها صورة - وفي نسخة « وليس تتميز لصورة » - من هذه الصور بذاتها ، بل تقبل
 الصورة - وفي نسخة « الصور » - بحسب السبب الذي تلاقيه - وفي نسخة « الذي
 يلاقيها » -

فلذا تغير السبب ، تغيرت الصورة ، وإنما - وفي نسخة « وإنما » - يحصل
 استعدادها لصورة - وفي نسخة « استعداد صورة » - أخرى يحدث أهراس
 تناسب تلك الصورة ، كالحجارة إذا غلبت على الماء ، فإنه يستعد بها للصورة
 الهوائية أكثر - وفي نسخة بدون كلمة « أكثر » - فلا تزال الحرارة تقوى - وفي
 نسخة « فلا تزال تقوى الحرارة » - وصورة المائية - وفي نسخة « والصورة المائية » -
 مائية ، إلى أن نتم قوتها ، فتصير صورة للمائية أولى فتخلع صورة المائية وتلبس
 الهوائية - وفي نسخة « فتصير القوة الهوائية أولى منها فتخلع المائية » - وتفيض - وفي نسخة
 « وتلبس » - صورة للمائية من واهب الصور .

الدعوى السادسة : أن هذه السفليات قابلة للتأثر من السباويات ، فأظهر

- وفي نسخة « وأظهر » - الكواكب تأثيراً الشمس والقمر ، إذ بهما يحصل نضج

القواكه ، ومد البحار ؛ إذ بزيادة - وفي نسخة « وبزيادة » - القمر تكون زيادة المد ، وزيادات القواكه ، وأمور أخرى - وفي نسخة « آخر » - يعرف تفصيلها في الكتب الجزئية - وفي نسخة « تعرف من علومه مفصلة جزئية » - وأظهر آثارهما في السفليات الضوء ثم الحرارة ، بواسطة الضوء .

وليس يلزم كون الشمس حاراً - وفي نسخة « وليس يلزم من ذلك كون الشمس حارة » - ولو جعلت - وفي نسخة « وإن جعلت » - الحرارة منها بواسطة الضوء ، كما أن الشمس إذا سخنت - وفي نسخة « كما أنه إذا سخن » - الماء حركته - وفي نسخة « حركه » - بالتبخير إلى فوق . ولا يدل ذلك على أن الشمس متحركة - وفي نسخة بدون عبارة « ولا يدل ذلك على أن الشمس متحركة » - إلى فوق فكذلك - وفي نسخة « وكذلك » - حرارته لا تدل على حرارتها ، بل للساويرات طبيعة خامسة ، خارجة - وفي نسخة « خالية » - عن هذه الطبائع ، كما سبق . ولكن هذه الأعراض متعاشقة ومتعاقدة متباغضة - وفي نسخة « متعاشقة ومتعاقدة ومتصاحبة » - .

فالحرارة تلازمها الحركة

والضوء تلازمه الحرارة .

بمعنى أن أحدهما يعطى الموضوع استعداده لقبول الآخر - وفي نسخة « بمعنى أن أحدهما يعطى استعداداً لآخر » - - حتى يفيض الآخر من واهب الصور .

لإذن لا يلزم بالضرورة أن يكون فعل الشيء من جنسه لكن الأغلب أن الحاصل في الجسم ، من جنس - وفي نسخة « من جسم » - آخر يناسب الفاعل .

والسخونة من النار .

والبرودة من الماء .

والضوء من الشمس .

وفعل الجسم في الجسم :

تارة يكون - وفي نسخة « يكون تارة » - بالمجاورة كما أن البارد يبرد بالماسة جسماً آخر والرياح - وفي نسخة « بالمجاورة » - كما أن النار تسخن بالماسة جسماً آخر

والريح - تحرك بالمعاسة جسماً آخر .

وتارة بالمقابلة كما أن الأخضر - وفي نسخة « الأزرق » - إذ قابل حائطاً
أبيض في موضع - وفي نسخة « حائطاً في موضع » - شرق الشمس ، أوجب
- وفي نسخة « أوجب » - حصول عصرة في الحائط . مثل العكس .

وكذا أن الصورة عند المقابلة بالمرآة - وفي نسخة « المرأة » - توجب انطباع
مثلها فيها - وفي نسخة « فيه » - ولو كان مما سلم يوجب - وفي نسخة « لم يوجب » -
وكذا - وفي نسخة « فكل ذلك » - مقابلة اللونين العين يوجب حصول مثل صورته
في العين ، عند البعد .

فأما - وفي نسخة « أما » - مع المعاسة فلا . وليس حقيقة هذا امتداد جزء
من المضيء أو خروج صورة من الصور إلى العين ، أو المرآة : فإن ذلك محال .
وكذلك وجود - وفي نسخة « لكن وجود » - المضيء في مقابلة الجسم - وفي
نسخة « ومقابلته للجسم » - الكثيف ، سبب لحصول مثل صورته - وفي نسخة « صفته » -
فيه ، بطريق التجدد ، مهما توسط بينهما جسم شفاف .

وإذا حدث الضويفيه بسبب ، استند للحركة ، فصار - وفي نسخة « وصار » -
حاراً ، ثم ربما يستند بالحرارة للحركة ، فيتصاعد بالبخار - وفي نسخة « بخاراً » -
إذا كان ذلك في ماء .

والمرآة المحرقة إنما تحرق من حيث إنها مقعرة مخروطة ، فتقبل النقطة التي هي
مركزها ، الضوء - وفي نسخة « كالمركز الضوء » - من جميع أجزاء المرآة بالرد
- وفي نسخة « بالتراد » - والانعكاس إليها - وفي نسخة « إليه » - فيشتد
ضوؤها - وفي نسخة « ضوءه » - واستعدادها - وفي نسخة « ويشد استعدادها » -
للحرارة : تشتد حرارتها - وفي نسخة « حرارته » - فتحرق لذلك - وفي نسخة
« ولذلك » -

وتعذب الحرارة في الصيف ، لأن ضوء الجسم المضيء إنما يقوى بنام
المقابلة ، لأنه إنما يفعل بالمقابلة ، فإذا كانت المقابلة أشد ، كان - وفي نسخة
« وكان » - الضوء أكثر .

والمقابلة الثامنة إنما تكون على العمود ، والشمس في الصيف تكون في جانب
الشمال قريباً من وسط رؤوسنا ، ولذلك - وفي نسخة « فكل ذلك » - يكون نهار

الصيف أصوه من نهار الشتاء ، ويكون - وفي نسخة « تتكون » - أحر لا عانة ،
وفي الشتاء يتحرف - وفي نسخة « يتحرق عنا » - العمود ليل الشمس منا إلى
الجنوب - وفي نسخة « ليل الشمس عن سمة رؤوسنا إلى الجنوب » - فيضعف
القبوه ، فتضعف الحرارة .

وأعني بالعمود الخط الذي يخرج من مركز الشمس إلى الأرض - وفي نسخة
« إلى مركز الأرض » - على زاويتين من الجانبين ، قائمتين - وفي نسخة « من
الجانبين متساويتين أي قائمتين » - فما يميل عنه لتفاوت الزوايا ، فلا يكون عموداً ،
الدعوى السابعة : أن هذه العناصر ينبغي أن تكون في وسط السماوات .
ولا يتصور أن تكون خارجة منها .

ولا يتصور أن يكون لها في داخل السماوات - وفي نسخة « في داخلها » -
موضعان طبيعيان . بل ينبغي أن يكون مكان كل واحد من العناصر -
وفي نسخة « من هذه العناصر » - واحداً .
فأما - وفي نسخة « أما » - أنه لا يجوز أن يكون خارجاً من هذه السماوات ،
- وفي نسخة « من السماوات » -

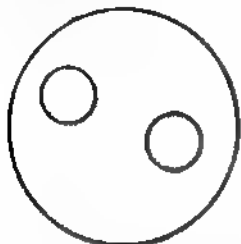
فن حيث أن هذه الأجسام لها نسبة من جهتين - وفي نسخة « الأجسام
تستدعي جهتين » - مختلفتين ، كما سبق لقبولها الحركة المستقيمة ، فلا يتصور أن
تكون إلا حيث - وفي نسخة « فلا يتصور إلا حيث » - يحيط بها جسم يحدد جهتها .
فإن فرضت خارجة عن السطح - وفي نسخة « فإن فرض خارج السطح » -
الأصل من العالم ، وليس يحيط بها - وفي نسخة « به » - جسم فهو محال .
فإن فرض - وفي نسخة « وإن فرضت » - سماء أخرى - وفي نسخة « سماء
أخر » - حتى يفرض عالمان متجلووان ، أو متباعدان ، فهو محال أن يكون بينهما
وفي نسخة « أو متباعدان هكذا



كان محالاً ؛ لأنه يكون بينهما - بعد هو - وفي نسخة « وهو » - حلاء
والحلاء محال .

ولأنه يكون ذلك البعد ذا جهتين يتصور بينهما حركة مستقيمة ، فيحتاج إلى
ما يوجب اختلاف الجهة ،

وقد بينا أن الجسم لا يوجب الجهة من خارج ، فيحتاج إلى جسم ثالث محيط
 وفي نسخة « محيط » - « جسم » ، ويحويهما ، وذلك أيضاً محال ، وهو أن يكون
 أرضان في موضعين - وفي نسخة « وهو أن يكونا



في موضعين » - « يحويهما محيط مثل - وفي
 نسخة « محيط واحد على ما في هذه الصورة

مثل » - « جسم القمر ، وجسم العناصر ،
 فإنهما جميعاً في ذلك القمر . ومثل ذلك محال .

ولهذا نقول يجب - وفي نسخة « ولهذا القول
 يجب » - أن يكون مكان العنصر البسيط

واحد ، لأنه لو فرض مكانان وترك الماء مثلاً ، وقد فرض له مكاناً بين
 المكانين ، وغلى ، لكان لا يخلو : - وفي نسخة « لأنه لو فرض له مكان طبيعي
 بين المكانين ، وليكن العنصر الذي فرض له مكانان الماء ، لكان لا يخلو : » -

إما أن يميل بالطبع إلى أحدهما - وفي نسخة « أحد المكانين » - فيكون هو
 المكان الطبيعي له ، دون الآخر .

أو يقصد بعضه أحدهما ، وبعضه الآخر . وهو محال ، لأن الماء بسيط متشابه
 الأجزاء فينبغي - وفي نسخة « متشابه وكل جملة منه فينبغي » - أن تكون حركته
 متشابهة ، إذ لا يخص بعضها - وفي نسخة « في بعضها » - حتى يوجب
 أن يفارق بعضها البعض - وفي نسخة « أن يفارق البعض الآخر » -

• • •

فالمكان الطبيعي للجسم هو المكان الذي إذا تغير أجزاء ذلك الجسم في « واضح
 متحركة ، وخلعت وطبعها ، تحرك الكل إلى ذلك الموضع واجتمع فيه ، فإذا كان مكان
 الكل - وفي نسخة « تحركت كلها إلى ذلك المكان ، واجتمع الجسم كله فيه ،
 بجميع أجزائه ، فكان الكل » - ما يجتمع فيه أجزاء الكل ، فلا يؤدي - وفي نسخة
 « ولا يؤدي » - إلى المحال الذي ذكرناه .

فقد بان من هذا - وفي نسخة « وقد خرج من هذا » - أن العلم واحد ولا

وفي نسخة « لا » - يمكن إلا أن يكون كذلك ، وأن أجسامه تنقسم - وفي نسخة « منقسمة » - :

إلى ما يستدعي الجهة .

وإلى ما يفيد الجهة .

فالذي يستدعي الجهة ، لا بد أن يكون في وسط المقيد للجهة حتى - وفي نسخة « المقيد حتى » - تتميز جهته بالقرب - وفي نسخة « حتى يتميز معها بالقرب » - والبعد وإن استدعى الجهة - وفي نسخة « وإن المقيد للجهة » - لا بد أن يكون بعضه - وفي نسخة « بعضها » - داخل البعض ، ولا يجوز أن يكون خارجاً عنه - وفي نسخة « منه » -

وكل هذا يبني على أصول هي - وفي نسخة « وهو » - :

أر هذه الأجسام بسيطة ، وكل جسم بسيط فله :

شكل طبيعي ، وهو الكرة .

ومكان واحد طبيعي .

وقد بان أن الحلاء باطل .

فينبغي على مجموع هذه الأصول تلك النتيجة - وفي نسخة « على مجموع هذا النتيجة » - التي ذكرناها .

وانما قلنا : إن كل جسم فله مكان طبيعي ؛ لأنه إذا خلا من القواسم - وفي

نسخة « خلا من غير قاسر » - :

فإما أن يسكن في مكان ، فنقول هو المكان الطبيعي له . - وفي نسخة « لوكون المكان الطبيعي له » -

أو يتحرك فإنما يتوجه إلى - وفي نسخة « أو يتحرك فيتحركه إلى » - الجهة التي فيها مكانه الطبيعي له لا محالة - وفي نسخة « الطبيعي لا محالة » -

وانما قلنا : ينبغي أن يكون واحداً لما ذكرناه ، حتى لا يلزم الخال ، وهو افتراق

أجزاء البسيط ، إذا خلا من الحدين ، حتى يتوجه إلى المكانين ، بعضه إلى هذا ، وبعضه إلى ذلك .

فإنه مهما توجه إلى أحدهما . وفي نسخة « فإنه لو توجه إلى أحدهما » - وترك

- وفي نسخة « ترك » بدون الواو العاطفة - « الآخر : فالطبيعي ما توجه إليه .

المقالة الثالثة

في المزاج والمركبات

ولا بد فيها من النظر في خمسة أمور - وفي نسخة « ولا بد فيه من بيان خمسة أمور » -

النظر الأول : - وفي نسخة « الأول » يدون كلمة « النظر » - في حقيقة المزاج والمعنى بها - وفي نسخة « به » - أن تحتج هذه العناصر ، بحيث يفعل بعضها في بعض ، فتتغير كقيمتها - وفي نسخة « كقيمتها » - حتى يقرر لكل كقيمة متشابهة ، ويسمى - وفي نسخة « يسمى » - ذلك الاستقرار امتزاجاً ، وذلك بأن يكسر الحار من برودة البارد ، والبارد من حرارة الحار ، وكلما الرطب واليابس ، حتى تصبح الكيفيات الخمسة التي بينا أنها أعراض للصور ، - وفي نسخة « للصورة » - متشابهة ، لتعادلها بالتفاعل - وفي نسخة « لتتأقضا بالتفاعل » -

وأما - وفي نسخة « فأما » - الصور ، وهي القوى المرجبة لهذه الكيفيات ، لأنها تكون باقية ببقاء التفاعل - وفي نسخة « الكيفيات تكون باقية بقاءها بقيل التفاعل » - ، لأن الصور كلها لو بطلت ، لكان ذلك حساداً ، لا مزاجاً ولو بطلت الصورة - وفي نسخة « الصورة » - النارية مثلاً ، وبقيت الصورة - وفي نسخة « الصور » - الهوائية ، لكان ذلك انقلاب النار هواء ، لا مزاجاً .
ولو لم تتغير الكيفيات بتصادم التأثيرات ، لكان تحولوا لا مزاجاً .

وحيث قال أرسطو - وفي نسخة « أرسطوطاليس » - : إن قوى العناصر باقية في المزاجات ، فإنه لا يريد - وفي نسخة « المزاجات » ، لا يريد - بها إلا القوى الفاعلة ، فإن قوى التفاعل - وفي نسخة « بقاء قوة الانفعال » - يدل على الفساد .
وهو إنما استدل بهذا - وفي نسخة « وهو استدل بهذا » - على أن المزاج ليس حساداً - وفي نسخة « يفساد » -

ثم كيف يقع فساد - وفي نسخة « كيف يفسد » - ولو كانت متكافية ، فلا يفسد العصى ببعض .

وإن - في نسخة « فإن » غلب بعضها بقى الغالب ، وبطل المغلوب ، وانقلب إلى الغالب

وعلى الجملة : فلا واسطة بين الجواهر ، والصور جواهر لا تقبل - وفي نسخة « فلا تقبل » - الزيادة والتقصان .

فلزم - وفي نسخة « فيلزم » - من ذلك أن يعتقد حقيقة المزاج كما ذكرناه

• • •

والمزاج ينقسم في الزم :

إلى معتدل .

وإلى مائل .

فالمعتدل - وفي نسخة « ولكن المعتدل » - غير ممكن وجوده - وفي نسخة « غير ممكن الوجود » - إذ لو وجد لكان الجسم غير ساكن ، ولا متحرك ، فإنه إن سكن على الأرض فالأرض غالبة عليه - وفي نسخة بدون كلمة « عليه » -

وكذلك - وفي نسخة « وكذا » - إن سكن في الهواء ، فإن الهواء يكون غالباً عليه . وإن تحرك - وفي نسخة « إن سكن في الهواء ، وإن تحرك من الهواء » - إلى النار ، فالنار غالبة عليه - وفي نسخة بدون عبارة « عليه » -

وإن تحرك إلى الأرض ، فالأرض غالبة عليه - وفي نسخة « فالأرض غالبة » ، وكذا إن سكن في الهواء فهو غالب - وحقه - وفي نسخة « فحقه » - أن لا يسكن في موضع - وفي نسخة « موضع » - وأن لا يتحرك إلى موضع ، وذلك محال .

النظر الثاني : في الاختلاط الأول بين العناصر ، التي تقدم القول في صفاتها وسماتها ،

فليعلم - وفي نسخة « فاعلم » - أن الأرض ينبغي أن يكون له حل ثلاث طبقات - وفي نسخة « أن تكون ثلاث طبقات » - :

الطبقة السابعة : وهي ما تكون حول المركز - وفي نسخة « وهي ما حوالى المركز » - مائلة إلى البساطة ، فتكون - وفي نسخة « وتكون » - تروياً صرفاً .

وغيرها طبقة تختلط بها - وفي نسخة « وبقية ما يختلط به » - وطبقة المياه المنجدة إليه ، فتكون شبه الطين - وفي نسخة « فتكون طبقة الطين » - .
 وبقية طبقة هي وجه - وفي نسخة « وبقية وجه » - الأرض ، وتنقسم :
 إلى ما يستولى عليه البحر - وفي نسخة « ما يستولى عليه البخار » -
 وإلى ما تنكشف عنه - وفي نسخة « وإلى ما هو منكشف » -
 فما تحت البحر يغلب عليه المائية - وفي نسخة « الماء » -
 وما ينكشف عنه - وفي نسخة « وما هو منكشف » - يغلب عليه اليابسة بسبب حرارة الشمس .

والسبب في أن الماء غير محيط بالأرض ، أن الأرض ، تنقلب ماء فيحصل في ذلك الموضع « هذه »^(١) ، لا محالة - وفي نسخة بدون عبارة « لا محالة » - والماء ينقلب أرضاً ، فيحصل بسببه رطوبة ، والأرض صلبة - وفي نسخة « صلب » - ليست بمشاكبة للماء والهواء - وفي نسخة « وليس بمنسلك كالماء والهواء » - حتى ينصب بعض أجزائه - وفي نسخة « أجزائها » - إلى بعض ، فيزيل عن نفسه التضاوت ، ويتشكّل بالاستدارة ، كما يكون ذلك في الماء والهواء ، فيميل عن - وفي نسخة بدون كلمة « عن » - الموضع منه إلى المنخفض فينكشف بعض المواضع للهواء .

وهذا هو الذي اقتضته العناية الإلهية ، فإن الحيوانات المركبة الشريفة - وفي نسخة « الحيوانات البرية » - لا بد لها من الاختلاء بالهواء ، لتقوم روحها .
 ولا بد أن تكون الأرضية غالبية عليها - وفي نسخة « الأرضية عليها » - لتكون محكمة ثابتة ، فلم يكن بد من أن تنكشف الأرض للهواء في بعض المواضع ، ليتم وجود الحيوانات الشريفة - وفي نسخة « البرية » - .

• • •

وأما الهواء أيضاً فهو - وفي نسخة « ولما الهواء فهو » - أربع طبقات :
 الطبقة التي تلي الأرض فيها - وفي نسخة « فالذي تلي الأرض فيها » - مائية من البحارات التي ترتفع إليها - وفي نسخة « إليه » - من مجاورة المياه ، وبها حرارة ، لأن الأرض تقبل الضوء من الشمس فتحمي ، فتعتمد الحرارة إلى ما يجاورها - وفي نسخة « بجواره » - .

(١) قال في المختار (الوحدة ، كالوردية ، المكاد العطش)

وفوقها — وفي نسخة « فوقه » طبقة لا تظلو عن رطوبة بخارية ولكن تكون أقل — وفي نسخة « ولكن أقل » — حرارة ؛ لأن حرارة الأرض لا ترتفع إليها ، لبعدها . وفوقها ، طبقة ، هي — وفي نسخة « هو » — هواء صاف ، لأن البحار والحرارة المنعكسة عن الأرض لا يرتفعان إليها — وفي نسخة « إذ البخار لا يرتفعان إليه والحرارة لا ترتفع إليه » —

وموقها طبقة دخانية — وفي نسخة « فيها دخانية » — لأن الأدخنة من الأرض ترتفع في الهواء ، وتقصد عالم الأثير ، أغنى النار ، فتكون كالمتشرة — وفي نسخة « كالمتشر » — في السطح الأعلى من الهواء إلى أن تصاعد فتحترق — وفي نسخة « فتحترق » —

• • •

وأما النار فإنها طبقة واحدة عميقة ، لا ضوء — وفي نسخة « ولا ضوء » — لها . بل هي كالهواء لطيف — وفي نسخة « أو أشد لطفاً منه » —

ولو كان لها لون ، منع — وفي نسخة « يمنع » — رؤية الكواكب بالليل . ولكان لها ضوء كما للثيران — وفي نسخة « ولكان لها ضوء على الأرض كالثيران » — المشتملة . ولون السراج ضوءه — وفي نسخة « وضوؤه » — إنما يحصل من تثبت — وفي نسخة « من شوب » — النار الصافية بالدخان المظلم ، فيحصل من مجموع ذلك ، اللون والضوء . وإلا فالنار الصافية لا لون لها .

وحيث نفوى النار في السراج لا يكون — وفي نسخة « فلا يكون » — لها لون ، حتى يظن أنها كالقبة الخالية ليس فيها — وفي نسخة « فيه » — إلا خلاء أو هواء . وإنما — وفي نسخة « وإنما » — النار بالحقيقة تلك — وفي نسخة « ذلك » — وإذا حصل لها لون — وفي نسخة « بدون عبارة » — وإذا حصل — فلكونها — وفي نسخة « ملكونه » — مشوبة — وفي نسخة « مشوباً » — بالدخان .

وبالحقيقة وإنما ذلك لون للدخان المحترق ، لا لون النار ، أو لون الخيط المحترق وإنما النار مثل الهواء . وفي نسخة « مشوباً بالدخان فالنار مثل الهواء » — لا لون لها ، ولا ضوء لها — وفي نسخة « بدون عبارة » لها — لأنها شافة — وفي نسخة « ولكنه مشف » — حيث أنها — وفي نسخة « إلا أنه » — هواء محترق .

النظر الثالث :- وفي نسخة « وأما النظر الثالث » - فيما يتكون في الجو من

مادة البخار

ليس يخفى أن الشمس إذا سخنت الأرض بواسطة الضوء ، صعدت من الرطب عماراً ، ومن اليابس دخاناً ، كما نشاهد - وفي نسخة بدون عبارة « كما نشاهد » - ويتكون عما - وفي نسخة « بما » - يجتبس منهما - وفي نسخة « منها » - في باطن الأرض المعادن . وما يتغلط عنهما ويتصاعد في الهواء ، أمور كثيرة - وفي نسخة « أشياء » - لا بد من ذكرها .

أما ما يتكون - وفي نسخة « أما المتكون » - من مادة البخار ، فهو الغيم والمطر ، والثلج والبرد ، والحرس قرح ، والحالة ، وغير ذلك .

فهما يرتفع من الطبقة الحارة من الهواء إلى الباردة شيء تكاثف بالبرد - وفي نسخة « من الهواء البارد لقل وتكاثف بالبرد » - وانعقد به ، وصار - وفي نسخة « فصار » - غيماً ، لأن البرد أسرع تأثيراً في قلب البخار - وفي نسخة « في تكثيف البخار » - الحار ماء في الهواء - وفي نسخة « الحار منه في الهواء » -

وذلك لتطف البخار بسبب الحرارة ،

أما ترى أنه إذا دخل الشتاء - وفي نسخة « أما ترى أن الهواء إذا دخل في الشتاء » - اشتد حمو الحمام - وفي نسخة « في بيت الحمام » - أعظم - وفي نسخة « فأعظم » - هواء الحمام ، وتكاثف البخار مثل الغيم - وفي نسخة « وتكاثف البخار لتكاثف الغيم » -

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - يترك الماء وقت العصر في الشمس ، ليلطف بحرارة الشمس - وفي نسخة « لتلطف الشمس بخاره » - مهما أريد تبريده بالشمال ليلاً .

وكذلك إذا صب الماء البارد والحار على الأرض في الشتاء ، كان الحار أسرع جموداً من البارد - وفي نسخة بدون عبارة « من البارد » -

ونظير ذلك - وفي نسخة « ويظهر ذلك » - فيمن يتوضأ بالماء الحار في البلاد الباردة ، فيجمد - وفي نسخة « إنه يجمد » - في الحال على شعره - وفي نسخة « على شعر لحيته » - ولا يكون البارد كذلك .

وهذه الأبخرة إنما تتصاعد من باطن الأرض ، لما سرى فيها - وفي نسخة « لما
 تسرى فيه » - من حرارة الشمس . ولكنها تنفذ وتقوى على - وفي نسخة « ولكنه
 يتشقى نفسى ويتفرق في » - الخروج من - وفي نسخة « عن » - مسام الأرض ،
 إلا ما يقع تحت الجبال الصلبة ، فلها غتمه - وفي نسخة « غتمها » - من النموذ -
 وفي نسخة « من التشقى » - إذ تجرى الجبال فيها مجرى الأنبيق الذى يسلك البحار .
 ثم إذا احتبس - وفي نسخة « احتقن » - فيها صار - وفي نسخة « صارت » -
 مادة للمعادن . وإذا قوى ثم وجد منفذاً ، في شحوب الجبال ، ارتفع - وفي نسخة
 « فارتفع » - منه قلل صالح ، ثم يختلف .
 فإن كان ضعيفاً بددته حرارة الشمس في الجبال ، وأحاله - وفي نسخة
 « وأحاله » - هواء .

ولذلك قل ما يجتمع في سائر الصيف من غيم - وفي نسخة « بنون كامة
 « نهار » وبنون صارة « من » - ويجتمع في الشتاء بالليل أكثر وإن كان قوياً - وفي
 نسخة « ويجتمع في الليل والشتاء » ، إذا كانت الشمس ضعيفة الحرارة ، منه
 أكثر وإن كان ذلك البخار قوياً - أو كانت حرارة الشمس ضعيفة . أو
 اجتمع الأمران : لم تؤثر - وفي نسخة « ولم تؤثر » - فيه الشمس فاجتمع - وفي
 نسخة « فاجتمع » -

وربما تعين الريح أيضاً على جمعه - وفي نسخة « على قمعه » - بأن تسوق
 البعض إلى البعض حتى يتلاحق .

فهما انتهى إلى الطبقة الباردة تكاثف ، وحاد - وفي نسخة « وحساد » -
 ماء ، وتقاطر يسمى - وفي نسخة « ويسمى » - مطرا ، كالبخار يتصاعد عن القدر ،
 فينتهى إلى غطائها - وفي نسخة « يتصاعد عن القدر » ، ينتهى إلى غطاء القدر .
 وعند ما يلاق أدنى برودة - وفي نسخة « وحده أدنى برودة » فينمقد قطرات
 - وفي نسخة « قطيرات » - عليه . فإن أدركه برد شديد ، قبل أن يجتمع ويصير
 قطرات كبيرة - وفي نسخة « يكون كلمة » كبيرة - جمعت وتفرقت أجزاءه ونزل
 - وفي نسخة « جمعت وهي كالدرات المتفرقة ونزلت » - كالقطر المنزوف .
 وتسمى ثلجاً .

وإن لم تتركها - وفي نسخة « تتركه » - برودة ، حتى أجمعت قطرات - وفي نسخة « حتى كان منه قطرات » - ثم أدركها حلوة من الجوانب ، فانهزمت برودتها إلى بواطنها ، وتوغل عليها برد الجو الذي كانت متشرة فيه وانعقدت مميت حيث برداً - وفي نسخة « إلى بواطنها » ، فيتحقد ويسمى برداً - « ولذلك لا يكون البرد - وفي نسخة بدون كلمة « البرد » - إلا في التحريف والربيع » ، فتجتمع البرودة - وفي نسخة « الرطوبة » - في بواطنها - وفي نسخة « مواعنها » - بإحاطة حرارة ما بظواهرها .

وبهها صار الهواء رطباً ، بالمطر رطوبة ، مع أدنى صقالة ، صار كالمرآة .
فأهأذى له إذا كانت الشمس وراءه - وفي نسخة « في قفاه » - يرى الشمس في الهواء ، كما يرى الشمس - وفي نسخة « يراها » - في المرآة إذا قابلها بها - وفي نسخة بدون عبارة « إذا قابلها بها » - ويشترك ذلك الضوء بالبخار الرطب ، فيقول منه قوس قزح ، وله - وفي نسخة « له » - ثلاثة ألوان :

وربما يكون - وفي نسخة « لا يكون » - اللون المتوسط ، ويكون مستديراً ، حتى يكون بعد أجزاء المرآة من الشمس واحداً ، فإن المرآة إنما ترى الصورة إذا كانت - وفي نسخة « كان » - على نسبة مخصوصة من الزاوي والمرتفي - وفي نسخة « بين الزاوي والمرتفي » - . ويشتمل ذلك في علم المناظر ، ولا تم الدائرة ، إذ لو نمت لوقع شطرها تحت الأرض ، إذ الشمس تكون في قفا الناظر ، كالفطب لتلك الدائرة . ويكون مرتفعاً عن الأرض ارتفاعاً قريباً .

فإن كان قبل الزوال رؤي - وفي نسخة « يرى » - قوس قزح في المغرب .
وإن كان بعده رؤي - وفي نسخة « يرى » - في المشرق .
وإن كانت الشمس في وسط السماء - وفي نسخة « وإن كان في وسط السماء » - لم يمكن أن يرى إلا قوس صغيرة ، في الشتاء إن اتفق :

• • •

وأما الهالة - وفي نسخة « والحالة » - وهي الدائرة المحيطة بالقمر ، من مثل هذا السبب أيضاً ، فإن الهواء المتوسط بين البصر وبين القمر - وفي نسخة « بين القمر وبين البصر » - صليل رطب ، فيرى القمر في جزء منه ، وهو الجزء الذي لو كان

فيه مرآة لرؤى القمر فيها — وفي نسخة بدون عبارة « فيها » —

ثم الشيء الذى يرى في مرآة من موضح ، لو — وفي نسخة « فلو » — كانت مرآيا كثيرة محيطه بالبصر ، وكانت موضوعة على تلك النسبة ، لرؤى — وفي نسخة « فيرى » — الشيء في كل واحدة من المرآيا وفي نسخة « واحد من المرآي » — فإذا تواصلت المرآيا — وفي نسخة « المرآي » — يرى في الكل ، غيرى دائرة لا عمالة .

وأما وسطها فلما أن — وفي نسخة « فلانما » — يرى مظلماً ، لأن البخار المتوسط لطيف ، وإذا قرب من المضيء انمحق ، وصار لا يرى ، وإذا بعد منه صار مرئياً ، وليس هو كالذرة ترى في الشمس ، لا في الظل ، بل هو كالكواكب — وفي نسخة « كالكواكب » — تخفى بالنهار ، وتظهر بالليل ، فهذا يرى في وسط — وفي نسخة « وسط » — الدائرة كأنه حال عن القيم .

وهذه الدائرة ربما تحصل من مجرد برودة الهواء ، وإن لم يكن مطر ، إذ — وفي نسخة « أو » — يحصل في الهواء بها أدنى رطوبة ، ولم يكن غبار ولا دخان — وفي نسخة « ودخان » — يمنع صقالة تلك الرطوبة .

النظر الرابع : فيها يتكون من مادة الدخان ، وهو الريح ، والصواعق — وفي نسخة « والصاعقة » — والشهب ، والكواكب ذوات الأذنان ، والرعد والبرق .

فإذا تصاعد الدخان ارتفع من وسط البخار — وفي نسخة « فإذا تصاعدت ارتفعت من وسط البخار » — فلانها — وفي نسخة « لأنه » — أميل إلى جهة الفرق ، وأقوى حركة من البخار

فإن ضربه البرد في ارتفاعه ثقل ، وكثف ، وانكس — وفي نسخة « لقل وانكس » — وتجاثر على الهواء دفعة ، وحرك — وفي نسخة « وحركت » — الهواء بشدة ، كتحريرك المروحة العظيمة للهواء فحصلت الريح — وفي نسخة « وحركت الهواء بشدة فحصل الريح » — ؛ من ذلك ، فلانها عبارة عن هواء متحرك .

وإن لم يضربه البرد — وفي نسخة « البرد » — تصاعد إلى الأعلى ، واشتعلت وفي نسخة « واشتعل » — فيه النار — وفي نسخة « النار فيه » — — حصل منه نار تشاهد — وفي نسخة « فتكون منه نار تشاهد » —

وربما يستطيل بحسب طول الدخان ، فيسمى كوكباً مختصاً ، ثم إن كان لطيفاً :

فلما أن يتقلب ناراً صرقة - وفي نسخة « صرقة » - وينطفئ - وفي نسخة « أو ينطفئ » - فلا يرى - فينمحي - وفي نسخة « فيسحق » - لأن النار - وفي نسخة « الدخان » - تخرج عن كونه مبصراً .

فلما بأن يصير - وفي نسخة « يدور » - فلما « - ناراً - وفي نسخة « ماء » - صرقة - وفي نسخة « صرقة » - وهي - وفي نسخة « ودو » - النار المحض - وفي نسخة « المحض » -

أو ينطفئ بالبرد في ارتضاه فينقلب - وفي نسخة « لو ينطفئ » فينقلب (١) - هواء ، فيصير شفافاً .

لأن كان الملاق له البرد المؤثر في الإطفاء ، فإنه يستحيل هواء . وإن قويت النار أثرت في التخليص من شوب الدخان ، فيستحيل كله ناراً ، إذ لا يبرد ثم .

وإن كان الدخان كثيفاً واشتعل ، ولكن لم يكن يستحيل على القرب ، بنى ذلك زماماً ، فيرى أنه كوكب ذو ذنب ، وربما يدور مع الظلمة ، إذ النار منشبة الأجزاء بأجزائه معقر الظلمة ، فيدور في مشابعتها ، فيدور على الدخان الحاصل في حمزها ، وإن لم يشتعل . ولكن كان كالضخم الذي انطفاة النار المشتعلة فيه ، فإنه يرى أحمر ، فيظهر منه علامات حمرة في الجو ، وبعضه نزائله الحمراء فيكون كالضخم الذي انمحت ناره . فيرى كأنه ثمة مظلمة في الهواء .

ثم إن بنى شيء من الدخان في تضاعيف الغيم ، ويرد ، صار ريحاً وسط الغيم ، فيتحرك فيه بشدة ، ويحصل من حركته صوت يسمى للرمح .

وإن قويت حركته وتحريكه ، اشتعل من حرارة الجو الهواء والدخان معاً ، فصار ناراً مضببة ، فيسمى للبرق .

وإن كان المشتعل كثيفاً ثميلاً محرقاً . اندفع بمصادمات الغيم إلى حمة الأرض . فيسمى صاعقة : ولكنها نار لطيفة تنفذ في الثياب والأشياء الرخوة ، وتصدم بالأشياء الصلبة كالحديد والذهب . فتذيبها حتى تنذيب الذهب في الكيس ولا يحترق

(١) وبعبارة (وينطفئ . فينقلب) ينشئ بحطوط الأرض ، فهو ناشئ من الأرض ، وآخره مد البارة ، وعند ذلك يصح توريثاً فيما يأتي على طوعة طلبه للسادة وسدحها .

الكبس .

وتدبب ذهب المذهب ، ولا يحترق الشيء .

ولا يخلو برق عن رعد ؛ لأنهما جميعاً من الحركة ، ولكن البصر أحد إدراكاً ، فقد يرى البرق ولا يثنى صوت الرعد إلى السمع ، لأن البصر يدرك بغير زمان ، والسمع لا يدرك ما لم يتحرك الهواء الذى بين السمع والمسمع ، حتى يثنى أثره إلى السمع .

وكذلك إذا نظر النار إلى القصار^{١١} من بعد رأى حركته قبل سماع صوته بزمان ما

النظر الخامس : فى المادان . وهى إنما تتكون مما يخنق فى الأرض من البخار والدخان ، فتسترج ، فتسعد بسبب أمزجتها المختلفة ، لقبول صور مختلفة يفيض عليها من واهب المصور .

فإن غلب الدخان ، كان الحاصل منه مثل التوشادر والكبريت . وربما يعلب البخار فى بعضه ، فيصير كالماء الصافى .

والمنفرد المتحجر يكون من الياقوت ، والبلور وغيرها ،

وتعسر إذابة هذا النوع بالنار ، ولا ينطرق تحت المطارق ، فإن الانصراق والذوبان برطوبة لزجة تسمى دهنية ، وما فيها من الرطوبة نفدت فجمدت وانعقدت .

فأما الذى يذوب وينطرق ، كالذهب والفضة ، والنحاس ، والرصاص ، فهو الذى استحکم امتزاج الدخان منه بالبخار ، وقلة الحرارة المختصة فى جواهرها ، وبقيت فيها رطوبة ودهنية ، وذلك لكثرة تأثير حرارته فى رطوبته ، حتى الكسرت به برودته ، وامترحت به الهواءية ، وبقي فيه شيء من الأرضية مع الهواءية .

فهذا يذوب فى النار ؛ لأن ما فيه من الكبريت يمين النار على الإذابة فتسيل الرطوبة ، ويقصد التصاعد ، فتجلبها الأرضية المتشعبة به ، فيحصل من تصعد ذلك ، وجذب هذا ، حركة دورية لا تنفك أجزاءها ، لاستحكام امتزاجها . فإن كان الامتزاج ضعيفاً تصعد البخار ، وتنفصل من التفتيل الجذاب

إلى أسفل ، فإذا كثرت عليه النار ينقص لافضال البخار ، فصار كلساً كالرصاص .

وكلما كانت اللعنية فيه أبعد عن الانعقاد ، كان أقبيل للانطراق تحت المطارق .

وما انعقد ولم يقبل الإذابة ، إذا طرح عليه الكبريت والزرنيخ ، وخطا به سربا فيه ، تسارعت إليه الإذابة ، مثل سحالة الحديد ، والفلز ، والخرصينا .

وكل ما عقدته البرودة ، الآتية بالحرارة ، مثل التميع .

وكل ما عقدته الحر ، أذابته البرد ، مثل الملح ، فإنه ينعقد بالحر مع مشاركة من يبوسة الأرض ، لأن الحرارة تعين الرطوبة ، واليبوسة جميعاً ، وتزيد ليهما .

وكل ما كانت اللآنية فيه غالبة ، ينعقد بالبرودة ، وكل ما غلبت فيه الأرضية انعقد بالحرارة .

فإذا كان في الشيء أرضية ورطوبة ، والأرضية أشد متناسبة للحرارة ، ينعقد بالبرد وتعمس إذابته كالحديد .

وتفصيل هذا يستدعى تطويلاً .

ومنه نطرح صناعة الكيمياء ، وصناعات كثيرة سواها .

المقالة الرابعة

في النفس النباتي ، والحيواني ، والإنساني

القول في النفس النباتي : كما أن اختلاط اللعنان ، والبخار ، بوجع استعداداً لقبول صورة المعادن ، فكذلك العناصر قد يقع لها امتزاج آتم من ذلك وأحسن ، وأقرب إلى الاعتدال ، وأبعد من بقاء التضاد في الكيفيات المترتبة ، فتستعد لقبول صورة أخرى ، أشرف من صورة الجمادات ، حتى يحصل فيه النمو الذي لا يكون في الجمادات .

ونسمى تلك الصورة نفساً نباتية، وهي التي تكون في النجم^(١) ، وفي الشجر وهذه النفس لها ثلاثة أفعال :

أحدها : التغذية بقوة مغذية .

والثاني : التنمية بقوة منمية .

والثالث : التوليد بقوة مولدة .

والغذاء : عبارة عن جسم يشبه الجسم المقتذى بالقوة ، لا بالفعل .

وإذا وصل إلى المقتذى ، أثرت فيه القوة المغذية ، وهي قوة محيلة للغذاء ، تدخل صورته ، وتكسوه صورة المقتذى ، فينتشر في أجزائه ، ويلتصق به ، ويسد مسد ما تحللي من أجزائه .

وأما النمو : فهو عبارة عن زيادة الجسم بالغذاء ، في أقطاره الثلاثة على التناقص اللاتق بالنامي ، حتى ينتهي إلى منتهى النشوء . مع التفاوت الذي يليق به ، أحياناً فيما ينخفض من أجزاء النامي ، ويرتفع ويستدير ، ويستطيل .

والقوة التي يليق لها هذا الفعل تسمى منمية ، فإن هذه القوى لا تترك الجسم ، بل يستدل عليها بالفعل ؛ إذ كل فعل فلا بد له من فاعل فيشتق لها الاسم من الفعل .

(١) النجم نباتات التي لا ساق له .

والقوة المولدة : هي التي تفصل جزءاً من جسم شيئاً به بالقوة ، ليستند لقبول صورة مثله ، كالتعلقة من الحيوان ، واليذرة من الحبوب ،

• • •

ثم القوة الناذية : لا تزال عاملة إلى آخر العمر ، ولكن تضعف في آخره لعجزها عن سد ما تحلل لضعفها عن إحالة جسم التلاء .

وأما القوة المنحبة : فلها فصل إلى وقت البلوغ ، وكلال الشهوة ، ثم تقف ؛ فإذا وقفت النامية من حيث الزيادة في المقدار ، لا من حيث الزمان ، انتهت المولدة وقويت .

القول في النفس الحيواني : فإن اتفق مزاج أقرب إلى الاعتدال ، وأحسن مما قبله ، استعد لقبول النفس الحيواني ، وهو أكل من النبات ، إذ فيه قوى النبات ، وزيادة قوتين ؟

إحدهما : المدركة .

والأخرى : المحركة .

فإن الحيوان صابة عما يدرك^(١) ويتحرك بالإرادة وهاتان قوتان ، هما لنفس^(٢) واحدة ، فترجمان إلى أصل واحد ؛ ولذلك ينصل فعل بعضها ببعض .

فهما حصل الإدراك ، انبعثت الشهوة ، حتى يتولد منها الحركة .

إما إلى الطلب .

وإما إلى الحرب .

والقوة المحركة لا بد لها من الإرادة .

ولا تكون الإرادة إلا من الشهوة

والتزوع :

إما أن يكون إلى الطلب ، ويحتاج إليه لطلب الملائم الذي به بقاء الشخص

(١) ومن هنا ينبغي أن يلاحظ المتفرقة بين الإدراك وهو شيء في الحيوان ، وبين الفطن ، وهو الذي يختص به الإنسان ويجهده عن سائر أنواع الحيوانات
(٢) في الأصل (هما والنفس واحدة)

كالغذاء أو بقاء النوع ، كالجماع . ويسمى هذا النوع من التروع قوة شهوانية .
وإما أن يكون إلى الحرب والدفع . ويحتاج إليه لدفع ما يتنافى ويضاد دوام
البقاء ، ويسمى القوة الغضبية .

والخوف عبارة عن ضعف القوة الغضبية .

والكرهية عن ضعف القوة الشهوانية .

وهما محركتان للقوة المحركة المنبثة في الفضلات والأعصاب ، على سبيل البحث
والاستحثاث على مباشرة الحركة .

فالقوة التي في العضلات ، مؤتمرة ،

والقوة الزوجية باعثة آمرة .

• • •

وأما القوة المدركة : فنقسم :

إلى ظاهرة : كالحواس الخمس .

وإلى باطنة : كالقوة الخيالية ، والمنهوية ، والذاكرة ، والمذكورة ، كما
سيأتى تحقيقها .

ولولا أن للحيوان قوة باطنة سوى الحواس ، لكان إذا تصور أكل شيء مثلاً ،
دفعه واحدة استبشعه ، لا يمنع منه ثانياً ما لم يلقه دفعة أخرى بالأكل فإنه
أكل في الأول ؛ لأنه لم يعرف أنه مضر .

فلولا أنه بقى في ذكره تلك الصورة ، لكان لا يعرفه إذا رآه ثانياً ، أنه
مضر ،

وذلك الذكر أمر وراء الرؤية ، والشئ وسائر الحواس .

فلولا أن هذه الحواس الخمس ، تؤدي ما تدرك من الصور ، إلى قوة أخرى
واحدة ، جامعة لكل تسمى حساً مشتركاً ، لكان إذا رأينا شيئاً أصفر ، لا ندرك أنه
حلو ، ما لم نجد إدراك ذلك المنقح أولاً ، أخصى الفصل .

لأن العين لا تدرك الحلاوة

واللحوق لا يدرك الصفرة .

فلا بد من حاكم يجمع عنده الأمران ، حتى يحكم بأن الأصفر حلو .

وليس هذا الحكم للحوق ، ولا العين ، وإنما ذلك قوة أخرى باطنة ، ليست

واحدة من الحواس الظاهرة ،

ولولا وجود قوة باطنة لم تكن الشاة تلترك العداوة من اللقبيد ، فتهرب منه ، فإن العداوة لا ترى .

وهذه مجامع القوى ، ولا بد من تفصيلها .

القول

في تحقيق الإدراكات الظاهرة

أما حس اللمس : فظاهر : وهو قوة مبثوثة في جميع البشرة ، واللحم ، بدرك بها الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، والصلابة واللين ، والخشونة والنعاسة ، والخفة والثقل .

وهذه القوة تصل إلى أجزاء اللحم والجلد : بواسطة جسم لطيف كالحامل لها ، يسمى روحاً ، ويمر في شبك العصب .
وبواسطة العصب ، يصل .

وإما يستفيد ذلك الجسم اللطيف تلك القوة من الدماغ والقلب ، كما سيأتي .
وما لم تستحل كيفية البشرة إلى شبه المدرك ، من البرودة ، والحرارة ، أو غيرها ، لم تكن مدركة ، ولذلك لا تدرك إلا ما هو أبعد منه وأسخن .
فأما المساوي لما في الكيمية ، فلا تؤثر فيه ، فلا تدركه

• • •

وأما الشم : فإنه قوة في زائدت الدماغ الشبيهة بمحسني التذوق .

ولأنها تدرك بواسطة جسم بفعل من الروائح ، ويمتدح ، أو يختلط به أجزاء دى الرائحة ، وذلك مثل الهواء والماء .

وليس يلزم أن تكون أجزاء ذى الرائحة مختلطة بالماء ، بل لا يبعد أن يستحيل الهواء فيقبل الرائحة ، ويستعد لقبولها من واهب الصور بسبب المجاورة منه ، لا بأن تستقل الرائحة إليه ؛ فإن ذلك محال في المرض . ولقد بينا استحالة انتقال الأعراس ، ولو لم يكن اختلاط أجزاء الرائحة بأجزاء الهواء ، لا انتشرت الرائحة فراسخ .

وقد حكى اليونانيون أن الرحمة انضلت برائحة الجيف التي حصلت من حرب وقعت بينهم من مسافة مائتي فرسخ ، إلى المعركة في بلدة ، لم تكن حولها رحمة ، بل

كانت الرحمة منه على مائتي فرسخ ، وذلك بقوة حواس الطير ، وانفعال الهواء ، وقبوله لرائحة الجيف .

وأما البخار المتصاعد من الجيف فلا يمكن أن تنتشر أجزاؤه إلى هذا الحد .

• • •

وأما السم : فإتة قوة مودعة في عصبه مفروشة في أقصى الصباح ممدودة عليه مد الجسد عن الطويل وهي تدرك الصوت .

والصوت عبارة عن تخرج الهواء ، بحركة شديدة يحصل من قرع بصف ، أو قلع بحدة .

فإن كان من قرع اصطك منه الجسمان ، وانفلت الهواء بشدة وإن كان من قلع تولج الهواء بين الجسمين المنفصلين بشدة ، وحدث الصوت عند التخرج في الهواء ، ويصل إلى حيث تصل حركة التخرج .

فإذا انتهت تلك الحركة إلى الهواء الراكد الذي في الصباح ، انفصل بها ذلك الهواء الراكد ، المجاور لتلك العصبية ، وهي مفروشة على أقصى الصباح ، فحدث فيها ما يحدث في جلد الطبل من الطنين ، فنشعر بذلك الطنين ، القوة المودعة في تلك العصبية .

والحركة تحدث في الهواء موجاً مستديراً ، كما يحدث الموج المستدير في الماء ، إذا ألقي فيه حجر ، فتنتشر منه دوائر صفار ، ولا تزال تلك الدوائر تسع وتضعف في حركتها إلى أن تنمحى .
فكذلك يحدث في الهواء .

وكما أن الطاس إذا كان فيه ماء ، وألقي فيه حجر ، نشأت عنه دائرة إلى أطراف الطاس المحيطة بالماء ، اتصلت بها تلك الدائرة ، ثم انصطفت إلى الوسط إلى موضع ابتدأت فيه .

فكذلك موج الهواء إذا اتصل بم جسم صلب ، ربما انصطفت فيكون منه الصدى ويكون تلاحق الانطاف وتزبد ، دوام الصوت في الطشت ، والحمام ، والصريخ تحت الحمل .

• • •

فأما الذوق : فهو بقوة مودعة في العصبية المبروشة على ظاهر اللسان ، بواسطة الرطوبة اللعابية التي لا طعم لها ، المنتجة على ظهر اللسان ، فإنها تأخذ طعم ذى الطعم ، وتستحيل إليه ، وتتصل بتلك العصبية ، فتدركها القوة المودعة في العصبية

• • •

وأما البصر : فهو قوة دراجة للألوان والأشكال ، مودعة في ملتقى تجويف العينين من مقدم الدماغ .

والأبصار : هو عبارة عن أخذ صورة المترك أعنى انطباع مثل صورته في الرطوبة الجليدية من العين التي تشبه البرد ، ولتحدد أى الجليد ، وهي مثل المرآة ، فإذا قابلها مثلون ، انطبع مثل صورته فيها ، كما تنطبع صورة الإنسان المقابل للمرأة فيها ، بتوسط جسم شفاف بينهما ، لا بأن يفصل من المثلون شيء ، ويعتمد إلى العين ، ولا بأن يفصل من العين شعاع ، فيعتمد إلى الصورة ، فإن كليهما محالان في الإبصار ، وفي المرآة .

ولكن يحدث مثال صورته في المرآة ، وفي عين الناظر ، ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة ، مع توسط الشفاف .

وأما حصوله فن واجب الصور ،

وكل إدراك في الحواس الخمس ، بل وغيرها ، إنما هو عبارة عن أخذ صورة المترك ، فإذا حصلت الصورة في الجليدية ، انفضت إلى القوة الباصرة المودعة في ملتقى

العصبتين المحيقتين التابئين من مقدم الدماغ على هذه الصورة ، فأدركته النفس بتوسط الحس المشترك ، كما سيأتى شرحه .



ولو كان للمرأة نفس ، لأدركت بما يقابلها ويحصل فيها ، مثال صورته .

وأما سبب تأثير البعد في أن يرى الصغير كبيراً ، فهو أن الرطوبة الجليدية كرية ، ومقابلة الكرة إنما تكون بالمركز .

فإذا فرضنا سطحاً مستديراً ، كالترس في مقابلة كرة العين ، أدركت العين السطح المستدير بانفعال الهواء ، الذى بين السطح والعين ، وانفعال طبقة العين عن

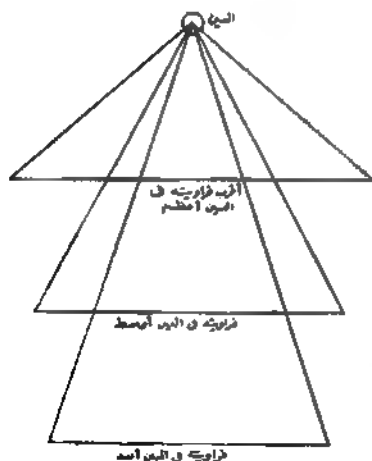
المواء إلى أن ينتهي إلى الروح الباصر .

ويكون المنفصل ، وهو المواء مخروط الشكل . قاعدته سطح المدرك ، ورأسه ينتهي إلى الروح الباصر . ورأسه زاوية مجسمة هي المدرك بالحقيقة .

فلذا ارداد سطح المرئي الذي هو قاعدة المخروط ، يبدأ من العين طال المخروط وصغرت زاويته ، أعنى رأسه الذي ينتهي إلى الحدة .

وكلما بعد سطح المرئي ، أعنى قاعدة المخروط ، طال المخروط ، وبعطوله ينفى رأسه أى تصغر الزاوية المدركة في الحقيقة ، إلى أن ينتهي من الصغر إلى حد لا تقوى القوة الباصرة على إدراكه ، فيخيب المرئي عن الإدراك .

وهذه صورته



ولو كان المرئي غير مستدير لكان أيضاً المواء المنفصل بينه وبين الحدة شكلاً مخروطاً محيط به أضلاع وزوايا بحسب شكل المرئي ، وينتهي رأسه إلى الحدة على زاوية أو زوايا .

ويستقصى علم ذلك من الكتب الموضوعة في علم المناظر من الرياضيات .
ول هذا التقدّر كفاية لفرضنا .

• • •

وهذا الذي أسطر عند ارسطاطا ليس في كيفية الإدراك .

وأما من قبله فقالوا : لا بد من اتصال بين الحس والحسوس حتى يحصل الإحساس .

قالوا : وإذا استحال أن يفصل من البصر صورة وتمتد إلى العين ، فلا بد وأن يفصل من العين جسم لطيف هو الشعاع ، ويتصل بالبصر ، وبواسطة يحصل الإبصار .

وهذا محال ، إذ متى اتسع العين لأجسام تنبسط على نصف العالم ، ونصف كرة السماء .

فاستبشع هذا طائفة من الأطباء ، فاحتالوا له ، وقالوا : إن الهواء المتصل بالعين يحدث فيه الانفعال بسبب خروج شعاع يسير مع العين ولشباكه بشعاع الهواء ، حتى يصير كالشيء الواحد في أقل من طرفة العين ، ويصير بمجموعهما آلة في الإبصار ، وهذا أيضاً محال من وجوه .

الأول : أن الهواء إن كان يصير آلة يصير بها ، حتى يكون هو البصر كالحلقة مثلا ، فحينئذ إذا اجتمع جماعة من ذوى الإبصار فنبتهى أن بقوى إدراك الضعيف البصر الذى معهم ، فإن شعاعه إن ضعف عن إحالة الهواء ، فهذه الأشعة الكثيرة اشتبكت بالهواء ، فيجب أن يستعين الضعيف بكثرة أشعة الإبصار ، كما يستعين بقوة ضوء السراج .

وإن كانت الصورة المبصرة لا تظهر في الهواء ، بل في العين ، ولكن بواسطة الهواء يصل إليها ، فأى حاجة في خروج الشعاع ، والهواء متصل بحرم العين ، والمبصر متصل بالهواء ؟ فنبتهى أن يوصل الهواء الصورة بغير شعاع .

الوجه الثانى : وهو مبطل لأصل الشعاع ، وإن الشعاع لا يخلو :

إما أن يكون عرضاً ، فيستحيل عليه الانتقال .

أو جسماً ، فيلزوم منه محال ، لأنه إن كان لا ينفى متصلاً بالعين ممتداً مثل الخطوط ، فلا يؤثر في العين ما انفصل عنها .

وإن بنى متصلاً به ، فيتنبهى أن يضرق ويدرك الشيء متفرقاً ، وينبتهى أن يكون مثل خيط ممدود ، فإذا هبت ريح أماله إلى موضع آخر ، وأخرجته عن استقامته ، فيجب أن يرى ما ليس على مقابله ، بإمالة الريح إياه ، أو بقطع اتصاله ، فيمنع الرؤية

والثالث : أنه لو كان يفصل من العين مثلاً في البصر ، لكان يدرك المبصر

قريباً وبعيداً ، على وجه واحد من غير تفاوت في القدر ؛ لأن الملائق مطابق للملائق في الحالين ، مهما لم يقدر مقابلة في مثل مخروط كما سبق .

ولا يمكن أن يقال : إن الشعاع يقع على بعضه ، إذا بعد ؛ لأنه يبصر جميع المرقى بعيداً أو قريباً ،

وقد يرى في بعض الأحوال أكثر ،

• • •

هذه هي الإدراكات ، فالمحركة الخاصة بها هي : الألوان ، والروائح ، والطعوم ، والأصوات .

وما ذكر في الخمس ، ويدرك بواسطة هذه الأشياء ، خمسة أمور آخر ، وهي :
الضفر ، والكبر ، والبعث ، والتقرب ، وحدد الأشياء وشكلها ، مثل الاستدارة ،
والتربيع ، والحركة ، والسكون ،
وتطرق الغلط إلى هذه التوابع أكثر من تطرقه إلى تلك الأصول .

القول

في الحواس الباطنة

إعلم أن الحواس الباطنة أيضاً خمسة :

الحس المشترك .

والقوة المتصورة .

والقوة التخيلية

والقوة الوهمية .

والقوة الفاعلة .

أما الحس المشترك : فهو حاسة منها تنتشر تلك الحواس ، وإليها يرجع أثرها ،
ولها يجمع ، وكأنها جامع لها ، إذ لو لم يكن لنا ما يجمع فيه البياض ، والصوت ،
لما كنا نعلم أن ذلك الأبيض هو ذلك المعنى الذى سمعنا صوته ، لأن الجميع بين
اللون والصوت ، ليس العين ولا للأذن .

وأما القوة المتصورة : فعبرة عن المحافظة لما ينطبع في الحس المشترك ، فإن
الحفظ غير الانطباع والقبول ، ولذلك كان الماء يقبل الصورة ، والشكل ، وينطبع
فيها ولا يحفظها .

والشم يقبل الشكل بقوة الليل ، ويحفظ بقوة اليبوسة ،

ومهما حلت آفة يمتدح الدماغ ، بطل حفظ التخيلات ، وحصل النسيان
للصور .

وأما الوهمية : فهي تدرك من المحسوس ما ليس بمحسوس ، كما تدرك الشاة عدواة
الدب ، وليس ذلك بالعين ، بل بقوة أخرى ، وهي اليهائم مثل الغمل للإنسان .

وأما الفاعلة : فعبرة عما يحفظ هذه المعاني إلى أدركها الوهمية ، فهي خزانة
المعاني .

كما أن المتصورة ، الحافظة للصور المتطبعة في الحس المشترك ، خزانة الصور وهاتان : أعلى الوهمية ، والذاكرة ، في مؤخر الدماغ .
والمشترك ، والمتصورة ، في مقدمته .

وأما المتخيلة : فهي قوة في وسط الدماغ شأنها التحريك لا الإدراك ، أعني أنها تفتش عما في خزانة الصور ، وعما في خزانة الحقائق .

لأنها مركوزة بينهما ، وتعمل فيها بالتركيب والتفصيل فقط ، فتصور إنساناً بطير وشخصاً واحداً نصفه إنسان ونصفه فرس ، وأمثال ذلك . وليس لها اختراع صورة من غير مثال سابق ، بل تتركب ما ثبت في الخيال مضافاً ، أو تفرق مبعوضاً ، وهذه تسمى مفكرة في الإنسان .

والمفكرة بالحقيقة هي العقل ، وإنما هذه آتية في الفكر ، لا أنها المفكرة ، فإنه كما أن ماهيات الأسباب هي التي بها تتحرك العين في البحر من جميع الجوانب حتى يتيسر بها الأبصار ، وتفتش عن الغوامض ، فكذلك ماهيات الأسباب هي التي بها يتألق التفتيش عن الحقائق المودعة في الخزانين ، فطبع هذه القوة ، الحركة ، فلا تفر ولا في حالة النوم ، فن طبعها سرعة الانتقال من الشيء إلى ما يتناسبه :

إما بالمشابهة :

وإما بالمضادة .

أو بأن كان مقترناً به في الموضع الانقاف عند حصوله في الخيال .
ومن طبعها المحاكاة ، والمثيل ، حتى إذا غم عقلك الشيء إلى أقسام ، حاكاه بشجرة ذات أعضان .

وإن رغب شيء على حركات حاكاه بالرقاق والسلام ، وبها يتذكر ما نسي ، فلها لا تزال تفتش عن الصور التي في الخيال ، وينقل من صورة إلى صورة قريب منها . حتى تعثر على الصورة التي منها أدرك المعنى المنسى ، فيتذكر بواسطتها ما نسيه .

وتكون نسبة تلك الصورة إلى حضور ما يقارنها ويتعلق بها ، نسبة الحد الأوسط إلى النتيجة ، إذ بحضوره يستدل لقبول النتيجة ، فهذه هي القوى الظاهرة والباطنة ،

وهي بيمثلها آلات ، إذ الحركة ليست إلا لطلب النافع أو دفع المضار .
والمدركة ليست إلا كالجواسيس التي تقتنص بها الأخبار .

• • •

فالمصورة ، والذاكرة . لحفظها .

والتخيلة لإحضارها بعد الغيبة .

فلا بد من أصل تكون هذه كلها آلة له ، وتجتمع إليه ، وتكون مسخرة له ،

وسببه .

يعبر عن ذلك الأصل بالنفس ، وليس هو الجسم ، إذ كل عضو من الجسم

هو أيضاً آلة ، وإنما أهد لغرض يرجع إلى النفس .

فلا بد إذن من نفس تكون هذه القوى والأعضاء آلات لها .

القول في النفس الإنساني

إذا كان مراجع العناصر أحسن وأتم اعتدالا ، بلغ إلى النهاية التي لا يمكن أن يكون أتم وألطف وأحسن منها ، مثل نقطة الإنسان التي حصل نصيحها في بدن الإنسان من أغذية هي ألطف من أغذية الحيوان ، ومن أغذية النبات ، وبقرى ومعادن ، أحسن من قوامهما ومعادنهما ، فيستمد لقبول صورة من واهب الصور ، هي أحسن الصور .

ونلك الصورة هي نفس الإنسان .

والنفس الإنساني قوتان :

إحداهما : عامة .

والأخرى : خاصة .

والقوة العامة تنقسم :

إلى القوة النظرية ، كالعالم بأن الله تعالى واحد ، والعالم حادث .

وإلى القوة العملية : وهي التي تفيد علماً يتصلق بأعمالنا : مثل العلم بأن الظلم قبيح لا ينبغي أن يفعل .

وهذا العلم قد يكون كلياً ، كما ذكرناه .

وقد يكون جزئياً : مثل قولنا : زيد لا ينبغي أن يظلم .

والقوة الخاصة ، هي التي تثبت بإشارة القوة العلمية التي هي نظرية متعلقة بالعمل .

وتسمى العامة عقلاً عملياً . ولكن تسميتها عقلاً بالاشتراك ، فإنها لا إدراك لها ، وإنما لها الحركة فقط ، ولكن بحسب مقتضى العقل .

وكما أن لقوة الحركة الحيوانية ليست إلا لطلب أو هرب ، فكذلك القوة العامة في الإنسان ، إلا أن مطلبها عقلي ، وهو الخير . والثواب متصل بما عمله ، والنعيم في العاقبة وإن كان مؤثلاً في الحال ، بحيث تنفر منه الشهوة الحيوانية .

وللتعريف الإنساني وجهان :

وجه إلى الجنية العالية ، وهي الملائة الأعلى ، إذ منها يستفيد الطورم ، وإنما القوة التعريفية للتعريف الإنساني ، باعتبار هذه الجنية ، وحق أن يكون دائماً القبول .

وجه إلى الجنية الساقطة ، وهي جهة تدبير بدنه .

ونما يكون له القوة العملية باعتبار هذه الجنية ، ولأجل البدن .

ولا يمكن شرح القوة العقلية الإنسانية إلا بذكر حقيقة الإدراكات وأقسامها ،

ليبين أن هذه القوة خارجة عنها ، وزائدة عليها ، فنقول :

قد ذكرنا أن معنى الإدراك هو أخذ صورة المدرك ، إلا أن هذا الأخذ على

مراتب :

الأول : إدراك البصر : فإنه يدرك الإنسان مثلاً مركباً ، مع لوازمه وتوابعه ، ولا يدرك مجرداً ، بل يدرك معه : لوناً مخصوصاً ، ووضئاً مخصوصاً ، وقدرأً مخصوصاً .

وهذه توابع لو لم تكن بأعيانها ، لكان هو إنساناً مع عدمها ، فإنه ليس إنساناً

بها ، بل هي عوارض غريبة ، التصقت بالإنسان ، وليس البصر قوة تجريد الإنسانية

عن اللواحق الغريبة .

ثم يحصل منه صورة في الخيال ، يطابق صورته في الابصار . أعني أن صورته

أيضاً في الخيال ، مع الوضع ، والقدر ، واللون ، وجميع لواحقه الغريبة كما كانت

في الإبصار ، غير مجردة عن اللواحق البتة .

ولا تخالف إلا في أمر واحد ، وهو أن الجسم المصور لو انعدم أو غاب بطل

الإبصار ، ولم تبطل صورته الباقية في الخيال ، أعني في القوة التي تسمى مصورة .

لكنها صارت أبعد من المادة قليلاً ، حيث لم تستدع وجودها المادة ، وحضورها ،

كما يستدعيها الإبصار .

ولا كانت الصورة ، بقدرها ووضعها وأطرافها ، وسطها ، وسائر أجزائها ،

تحصل في الخيال ، لم يمكن أن يحصل إلا في آلة جسمية ، لأن أجزاء المقدار

بمقدار وأطراف لا يتميز إلا في جسم ، كما لا تتميز الصورة إلا في جسم هو مرآة ،

أ. ماء .

فهاتان القوتان : أعني البصر ، والخيال ؛ جعمانيتان .

وأما الوهمية : فهي عبارة عن قوة تدرك من المحسوسات معاني غير محسوسة ، مثل
عداوة السور للقارة ، ولشاة للثوب . ومواقفة الشاة لسنحتها .

وهي أيضاً متعلقة بالمادة ، لأنه لو قدر عدم إدراك صورة الثوب بالحنس ،
لم يتصور إدراك هذه .

فهذه القوة أيضاً جسمية ، ومتعلقة بأمور غريبة ، عن حقيقة المدرك ،
زائدة على ماهية غير مجردة عنها .

ومعلوم أننا ندرك الإنسانية مجدها ، وحقيقتها ؛ أو مجردة بحيث لا يفترق بها
شيء غريب ؛ إذ لو لم يدرك ذلك مجرداً ، لما حكمنا عليه بأن القدر واللون والوضع ،
غريب كلها في حقه ، وعواض له ليست داخلة في ماهيته .

فإذن لما فينا قوة تدرك الماهية ، غير مقترنة بشيء من هذه الأمور الغريبة ،
بل مجردة عن كل أمر سوى الإنسانية .

وندرك السواد المطلق مجرداً عن كل أمر سوى السوادية .
فكل ذلك سائر المعاني .

وهذه القوة تسمى عقلاً ، وهذه المجرّدات لا يقدر الخيال على إدراكها ؛ فإننا
لا نقدر على أن نتخيل إنساناً ، إلا على بعد ما أو قرب ، أو على قدر في الصغر
أو الكبير ، أو قاعداً ، أو قائماً ، أو عارياً أو كاسياً .

وهذه الأمور غريبة عن ماهية الإنسان ، فليس لاختيال هذا الإدراك ، ولا
أيضاً للإبصار ، وهو حاصل فينا .

فهر إذن بقوة أخرى ، وتلك القوة هي المطلوب المسمى عقلاً .

وبهذه القوة يختص الإنسان العلم بالجهولات .

وبواسطة الحد الأوسط في التصديقات ،

وبواسطة الحد والرسم في التصورات .

وتكون الإدراكات الحاصلة فيها كلية ؛ لأنها مجردة ؛ فتكون نسبها إلى آحاد

جزئيات المعنى ، نسبة واحدة .

وليس ذلك الشيء لسائر الحيوانات سوى الإنسان .

وهذا كانت كلها على نمط واحد ، في جهلها بوجه الحيلة للخلاص مما يشق

عليها ، مع اختلاف أنواعها . وليس لها إلا مقدار حاجتها ، فإنها تخص بالطبع على سبيل الإلهام . والتسخير .

• • •

فإذن حاصية الإنسان التي لا يشاركه فيها الحيوانات ، هي التصبور والتصديق بالكليات . وله استنباط المجهول بالمعلوم ، في الصناعات وغيرها . وهاتان القوتان مع سائر القوى كلها لنفس واحدة كما سبق .

• • •

ثم نقول : إن لقوة العقلية مراتب ، ولها بحسبها أسامي ، فالمرتبة الأولى أن لا يمحورها شيء من العقولات ، بالفعل . بل ليس لها الاستعداد والقبول كما في الصبي ، ويسمى حينئذ عقله ، عقلاً هيولانياً ، وعقلاً بالقوة ،

ثم بعد ذلك يظهر فيه نوعان من الصور المعقولة : أحدهما : نوع الأوليات الحقيقية التي يقتضى طبعها أن تنطبع فيه من غير اكتساب ، بل تفلها بالسماع ، من غير نظر ، كما يتناه ، والثاني : نوع المشهورات ، وهي في الصناعات والأعمال آيين .

فإذا ظهر فيه ذلك سمى عقلاً بالملكة ، أي قد ملك كسب المعقولات النظرية قياساً ، فإن حصل بعد ذلك فيه شيء من المعقولات النظرية باكتسابه إياها ، سمى عقلاً بالفعل . كالعالم الغافل عن العلوم ، القادر عليها ، مهما أراد ، فإن كانت صورة المعلوم حاضرة في ذهنه ، سميت تلك الصورة عقلاً مستفاداً ، أي علماً مستفاداً ، من سبب من الأسباب الإلهية ، يسمى ذلك السبب ملكة ، أو عقلاً فعالاً

ولا يجوز أن تكون هذه الإدراكات بآلة جسمية ، بل المدرك لهذه المعقولات الكلية جوهر قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا هو منطبع في جسم ، ولا يفتى بفناء الجسم . بل يبقى حياً أبداً الأبدنين ، إما متلذذاً ، وإما متألماً .

وذلك الجوهر هو النفس ، ويدل على كون إدراك العقل بغير جسم عشرة أمور . سبعة هي علامات قوية مقنعة بعظمها .

وثلاثة هي براهين قاطعة .

العلامة الأولى : أن الحواس المدركة بآلة جسيائية ، إذا أصاب الآلة آفة ،
فإنما أن تدرك^(١) .

وإذا أن يضعف إدراكها .

أو يغلط فيه

الثانية : أنها لا تدرك آلتها ، إذ البصر لا يدرك نفسه ، ولا آله .

الثالثة : أنها لو كانت فيها كيفية ما ، لم يدركها ، وإنما يدركها أبدأ غيرها ،

حتى إن سوء المزاج إذا صار متمكناً في البدن ، جهر بآلته ، مثل الدقي ، لم يدرك
ذلك قوة اللمس .

الرابعة : أنها لا تدرك نفسها ، فإن الوهم لو أراد أن يتوهم نفسه ، وهم

الوهم ، لم يمكنه .

الخامسة : أنها إذا أدركت شيئاً قوياً ، لم يمكنها الإدراك الضعيف بعده وعقبه

بل بعد زمان ، فلا تسمع الصوت الخفي عقب الصوت المائل ، ولا ذا اللون الضعيف

عقب الضوء الظاهر ، ولا طعم الحلاوة الضعيفة عقب الحلاوة القوية ، فإنها إذا

انفعلت بمدركها القوي ، لم تقبل سرعة الانفعال بمدركه الضعيف ، لاشتغال الهل

بذلك المدرك القوي ، واشتباكه به .

السادسة : أنها لو هجم عليها مدرك قوي ، ضحفت الآلة ، وتهدت ، فقد

تفسد العين بقوة الشماع ، ويفسد السمع بالصوت المائل .

السابعة : أن القوى الجسيائية تضعف ، بعد الأربعمين ، وذلك عند ضعف

مزاج البدن .

• • •

وهذا الذي ذكرناه كله ينعكس في القوة العقلية ، فإنها تدرك نفسها ، وتدرك

إدراكها لنفسها ، وتدرك ما يقدر أنه آلتها ، كالقلب والدماغ .

وتدرك الضعيف بعد القوي ، ونحن بعد الجلي .

(١) كلما في الأصل ، ولعلها (أن لا تدرك)

وربما تقوى بعد الأربعين في غالب الامر .

• • •

فإن قيل : القوة العقلية أيضاً قد تنصرف عن الإدراك بالمرض الذى يظهر في مزاج البدن .

قيل : قصورها أو تعطّلها عند تعطيل آلتها ، لا يدل على أنها لا فعل لها في نفسها ، بل يجوز أن يكون فساد الآلة مؤثراً فيها من وجهين :
أحدهما : أنه إذا فسدت اشتغلت النفس بتدبيرها وانصرف عن جهة المعقولات
فإن النفس إذا اشتغلت بالخوف ، لم تدرك الآلة .
وإذا اشتغلت بالغضب ، لم تدرك الأكم .

وإذا اشتغلت بفن معقول لم تدرك في حال الشغل غيره ، فيشغلها شيء عن شيء .

فلا يبعد أن يشغلها ضعف الآلة والحاجة إلى إصلاحها .
والوجه الثاني : أن الآلة الجسدية ربما تحتاج القوة إليها ابتداء ، ليتم لها الفعل بنفسها ، بعد حصولها ، كما يحتاج من يقصد بلدة مثلاً إلى دابة ، فإذا وصل استغنى عنها .

فإذن فعل واحد بنير آلة ، يدل على أن له فعلاً في نفسه .
وتمطل الفعل يتمطل الآلة بمشمل هذين الوجهين اللذين ذكرناهما ، فلا حجة فيه .

الثامنة : وجه البرهان أن العلم المجرد الكلى لا يجوز أن يعمل في جسم متقسم .

لأن العلم الكلى لا يتقسم .

والجسم يتقسم .

وما لا يتقسم لا يعمل فيما يتقسم .

والعلم لا يتقسم .

فإذن لا يعمل العلم في جسم .

وهذه المقدمات لا يمكن التراجع فيها ، إذ الجزء الذى لا يتجزأ قد بطل ملا
بكون العلم فيه .

وإذا كان في جسم متقسم ، انقسم فيه ، كالحرارة والبرق .
 فإذا قسم الجسم انقسم العلم بالمجهول ، بزمم الزاعم .
 والعلم الواحد بالمعلوم الواحد لا ينقسم ، إذ ليس له بعض البتة ، فاستحال أن
 يحل في الجسم .

وإن قيل : قلم تقم : إن العلم الواحد لا ينقسم .

قيل : العلم بالمعقول المفرد ينقسم :

إلى ما لا يمكن أن يتوهم فيه كثرة ، وقبول قسمة ، كالعالم المفرد بالوجود ،
 وكالعالم بالوحدة ، فإنه لا بعض للمعلوم ، فلا بعض للعالم الذي هو مثال مطابق
 له .

ولمّا ما يتوهم فيه كثرة ، كالعالم بالعشرة ، والعلم بالإنسان الذي هو متقوم
 من : الحيوان ، والنبات ، وما الجنس وتفصيل .

وهذا النوع ربما يظن أن له أجزاء ، إذ يقول القائل : العشرة ، لها جزء ،
 والعلم بها مثال لها ، ومطابق لها .
 فالعلم بها له جزء .

وكذلك العلم بالإنسان .

وهو محال ؛ فإن العشرة من حيث هي عشرة ، لا جزء لها ، إذ مادون العشرة
 ليس بعشرة ، فليست كالماء الكثير ؛ فإن بعضه إذا قسم فهو ماء ، بل هي
 كالرأس مثلاً ؛ فإنه واحد لكل إنسان ، ولا جزءاً له من حيث هو رأس ، بل له
 جزء ، من حيث هو جلد ولحم وعظم .

وكونه جلدًا ولحمًا وعظمًا ، غير كونه رأساً .

وكونه رأساً لا يقتضى أن يكون له جزء ، فإن الرأس من حيث هو رأس ،
 لا ينقسم .

وكل معلوم لم يتحد بهذا النوع من الاتحاد ، فلا يكون معلوماً واحداً .

وأما الإنسان فهو معلوم واحد ؛ لأنه من حيث إنه إنسان شيء واحد ،
 وله صورة واحدة كلية .

ولأنجل وحدتها تصوير معقولا ، فيكون واحداً لا يقبل القسمة .

على أننا نقيم برهاناً على استحالة القسمة ، وهو أنه :
لو انقسم العلم باقتسام الجسم ، لكان أحد القسمين في جزء ، وهذا الجزء
المفروض به قسم العلم الواحد . لا يتخلو :
إما أن يخالف الكل .
أو لا يخالف

فإن لم يخالف أحدهما الآخر في شيء أصلاً ، كان الجزء مثل الكل ، وذلك
محال ، إذ يخرج عن كونه جزءاً .
وإن كان مخالفاً فلا يتخلو :

إما أن يخالفه مخالفة للنوع للنوع ، ومخالفة الشكل للون ، وهو محال ، إذ
لا يكون الشكل داخلياً في اللون ، وكل جزء فهو داخلي في الكل .
وإما أن يخالفه بعد كونه داخلياً فيه مخالفة الحيوان للإنسان ، وهي مخالفة
الجنس للنوع ، وإن كان داخلياً فيه . أو مخالفة الواحد للعشرة ،
وباطل أن يخالفه مخالفة الجنس للنوع ، لأنه يؤدي إلى
أن يكون العلم بالحيوان في جزء
والعلم بالناطق في جزء آخر .
فليس في كل واحد منهما علم للإنسان . فيؤدي إلى أن لا يكون العلم بالإنسان
حاصلاً .

بل ليت شمرى إذا قدرنا الجزئين :
أحدهما فوق مثلاً .
والآخر أسفل .
فالعلم بالجنس بأيهما يختص ؟ ولم يستحق أحدهما أن يكون محلاً للجنس ،
والآخر محلاً للفصل .

ثم إن تركيب الإنسان من الحيوان والناطق ، فلا يتركب الحيوان من عدد
يتأدى إلى غير نهاية ، بل ينتهي إلى أول واحد ، وإلا فيؤدي إلى أن لا يعلم الشيء إلا
بعد علوم غير متناهية ، وذلك محال .

وإن كان يخالفه في المقدار مخالفة الواحد للعشرة ، فلا يتخلو :

إما أن يكون ذلك الجزء علماً

أو لا يكون علماً .

فإن لم يكن . علماً أدى ذلك إلى أن يحصل من أجزاء ليست علوماً ، وهو كما يقال . حصل من جزأين هما شكل وسواد ، وهو محال .

وإن كان ذلك الجزء علماً ، فعلمه :

إن كان هو معلوم الكل ، كان الجزء مساوياً للكل ،

وإن كان معلوم آخر ، استحال أن يكون الكل علماً ، غير العلم بالأجزاء :

إذ لا يحصل من العلم بالثكل والعلم بالسواد ، العلم بالقدرة .

وإن كان العلم بالجزء معلوم الكل ، فقد فرضنا ذلك في معلوم واحد لا جزء له فدل على أن القسمة محال .

والثامنة : وهي برهان أيضاً .

المعقول المجرد * يحصل في النفس للإنسان . كما سبق ، ويكون مجرداً عن الوضع ، وعن المقدار ، فتجريدته لا يخلو :

إما أن يكون باعتبار محله .

أو باعتبار ما منه حصل .

وباطل أن يكون باعتبار ما منه حصل ، فإن الإنسان إنما يتلقى حد العلم

وحقيقته ، ويحصل ماهيته في عقله ، من إنسان شخصي ، له قدر مخصوص .

لكن العقل يجرده عن هذا القدر والوضع ، فبقي أنه متزه عن الوضع والقدر محله ، لا لما منه أخذ وحصل .

وذلك أن محله أهني ، نفس الإنسان ، يميزه عن القدر والوضع ، وإلا فكل

حادث في ذي وضع وقدر ، يكون له قدر ووضع بسبب محله ، لا بحالته .

والعاشرة : إعلم أن كل ما يقدر آلة للعقل ، من قلب أو دماغ ، فالمقل قادر

على إدراكه فإذا أدركه فإدراكه لا يكون إلا بمحصل صورة فيه ، إذ هذا معنى كل إدراك .

فالصورة الحاصلة لا تخطر :

إما أن تكون عين صورة الآلة .

أو غيرها بالعدد ، ولكن تماثلها .

وباطل أن تكون هي عين صورة الآلة ؛ فإنها حاضرة أبداً فيها ، فينبغي أن يكون أبدأ مدركاً لها ، وليس كذلك .

فإنه نارة يظلمها .

ونارة يعرض عن إدراكها .

والإعراض عن الحاضر محال .

وإن كان غيرها بالعدد .

فإما أن يحل في نفس القوة ، من غير مشاركة الجسم ، فيدل ذلك على أنها قائمة بذاتها ، وليست في الجسم .

وإما أن يكون بمشاركة الجسم ، حتى تكون هذه الصورة المقابلة في الثمن ، في القوة ، في الجسم الذي هو الآلة ، وهي مثل الجسم ،

فيؤدي إلى اجتماع صورتين متماثلتين في جسم واحد ، وذلك محال ، كما يستحيل اجتماع سوادين في محل واحد ، فلما بينا أن الاثنينية لا تكون إلا بنوع مفارقة ، وما هنا لا مفارقة ، فإن كل عارض يذكر لإحدى الصورتين ، فهي للصورة الأخرى موجود .

وبذلك يصيران متطابقين ، وقد ظهر استحالة .

دليل حادى عشر : هو أنا قد ذكرنا فيما تقدم أن كل قوة جسمية فلا تكون إلا قوة على مثناه .

والقوة على ما لا يتناهى لا تكون في الجسم البتة .

والقوة العقلية قوة على صور عقلية وجسمية وغيرها لا نهاية لها .

إد ما يمكن أن يدركه العقل من الحسيات والمفعولات ليس محصوراً .

يستحيل أن تكون القوة العقلية جسمية .

• • •

فأما برهان أنها لا تخفى بقاء الجسم ، فيتعلم عليه أنها حادثة مع الجسم ، لأنها

لو كانت موجودة قبل الجسم ، لكانت النفوس :

إما واحدة .

ولما كثيرة .

وباطل أن تكون كثيرة ؛ فإن الكثيرة لا تكون إلا باختلاف^(١) وتضابير بالمعارض ، وإذا لم تكن مواد وعوارض يقع بها الاختلاف ، فلا يتصور الاختلاف .

وإن كانت واحدة فهو محال أيضاً ؛ لأنها في الأبدان كثيرة ، والواحد لا يصير كثيراً ، كما لا يصير الكثير واحداً ؛ إلا إذا كان له حجم ومقدار ، فيفصل مرة وتفصل أخرى .

ودليل كثرة في الأبدان : أن معلوم زيد ليس معلوم عمرو ، ولو كان نفساً واحداً ، لما كان الشيء معلوماً لنفس ، ومجهولاً بعينه لنفس أخرى ؛ إذ يكون الشيء معلوماً للنفس الواحدة ، ومجهولاً لها ، وذلك محال .

ولكننا نقول : مع أنها حدثت مع الأجسام ؛ فليست حادثة بالأجسام ؛ إذ قد سبق أن الجسم لا يكون سبباً لاختراع شيء البتة ، لا سبباً ما ليس بجسم بل سببها وهب الصور ، وهو جوهر عقلي أزلي ، ويبقى المعلول بقاء العلة . وذلك الجواهر باقية فإن قيل : كما يفطر حدوثها إلى البدن ، فكذلك بقاؤها .

قيل : البدن شرط لحدوث النفس لا علة ، وكأنه شبكة بها يقتصر من العلة هذا المعلول ، أو يستخرج من هذه العلة .

فبعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة ، لا يحتاج إلى بقاء الشبكة .

ووجه كونه شرطاً لا علة ، أن العلة لو صدرت منها نفس

لكانت إما واحدة ،

أو اثنين .

(١) دليل واه لا ينتاسب مع سطوة المعنى ، خصوصاً من يرون أن العالم قديم ويستحيل أن يكون حادثاً .

ومعلوم أن هذه النفس الحادثة - في نظرم - ليست عدماً صرفاً ، ولكنها شيء موجود . وهذا الشيء امرجود كيف يشاء من لا شيء ؟ فإن جاز حدوث شيء من لا شيء ، فلا ينبغي أن يصير حدوث مادة العالم من لا شيء أمراً مشككاً في ذاته ، أعني أنه لا ينبغي أن يكون مجرد حدوث شيء هو من لا شيء ، هو لأساس الذي يعتمد عليه في إبطال نظرية حدوث العالم ؛ فإن كان لديهم أدلة على إبطال هذه الحدوث - غير دعوى استحالة حدوث شيء من لا شيء - فليظهروها .

مع أن خلاصة المسلمين يرجعون دعوى قدم العالم وإبطال حدوثه ، إلى النظر في ذات الإله . وأما لا يمكن أن تكون مطلقة في وقت من الأوقات .

أو عدداً غير متناه في كل لحظة .

وكل ذلك محال ، إذ ليس عدد أولى من عدد ، فلا ترجيح لواحد من الأعداد ولو اقتصرت على واحد ، لم يكن له مخصص أيضاً ، فإن إمكان الثاني منه كل إمكان الأول ،

فلما لم يترجح إمكان الوجود على إمكان العدم ، بقى العدم مستمراً ، إلى أن نستعد النقطة لأن تكون آلة لنفس تشتغل بها ، فصار وجود النفس حينئذ أولى من عدمها . واختص عددها بعدد التطف المستعدة في الأرحام ، وهذا شرط الابتداء ليرجح الوجود على العدم ، فبعد الوجود يكون بقاؤه بعلمه لا بالمرجح .

* * *

وأما برهان بطلان التناسخ : فإن النفس إذا تركت تدبير البدن ففساد المزاج

وغير وجه عن قبول التدبير ، فلا يحلو :

إما أن تكون مشغولة بتدبير حجر أو عشب . وما لا يستعد لقبول التدبير ، لتصير نفساً له ، وهو محال .

أو تشتغل بتدبير نقطة استعدت لقبول التدبير ، لأية نقطة ، سواء كانت نقطة إنسان ، أو حيوان ، أو غيره ، وهو الذي ظنه قوم ، وذلك محال ؛ لأن كل نقطة . استعدت لقبول النفس ، استعدت حشوات نفس من الجوهر العقلي الذي هو مبدأ النفوس ، استحقاقاً بالطبع ، لا بالانحراف والاختيار ، فيؤدي إلى اجتماع نفسين لبدن واحد ، وهو محال .

فإن استعداد النقطة لقبول نور النفس من واهب النفوس ، يلزاه منزلة استعداد الجسم لقبول نور الشمس ، إذا رفع الحجاب من وجهه . فإن كان عند ارتفاع الحجاب ثم سراج حاضر ، أشرق نور السراج ونور الشمس جميعاً ، ولا يمنع نور الشمس بنور السراج .

فكذلك لا يمنع تأثير النقطة لقبول النفس من مبدئها بوجود النفس في العالم ، غير مشغولة ببدن

فيؤدي ذلك إلى اجتماع نفسين في بدن واحد ،

وما من شخص إلا وهو يشعر بنفس واحدة ،

فالتناسخ محال .

المقالة الخامسة

في ما يفيض على النفوس من العقل الفعال

لا شك أن النظر في العقل الفعال ، يليق بالإلهيات .
ولقد سبق إثباته وصفته .

وليس النظر فيه من حيث ذاته الآن ، بل من حيث تأثيره في النفوس ، بل
ليس النظر في تأثيره ، وإنما هو في النفس من حيث تأثيرها به .
ولندكر في هذه المقالة :

- دلالة النفس على العقل الفعال .
 - ثم كيفية فيضان العلوم عليها منه .
 - ثم وجه سعادة النفس به بعد الموت .
 - ثم وجه شقاوة النفس المحجوبة عنه بالأخلاق الذمومة .
 - ثم سبب الرؤيا الصادقة ، ثم الرؤيا الكاذبة .
 - ثم سبب إدراك النفس علم الغيب .
 - ثم اتصالها بطلم العلوم .
 - ثم سبب مشاهدتها ورؤيتها في اللحظة صوريا لا وجود لها من خارج .
 - ثم معنى النبوة والمعجزات وطبقاتها .
 - ثم وجود الأنبياء ، ووجه الحاجة إليهم .
- فهذه عشرة أمور :

الأول . دلالة النفس على العقل الفعال :

ووجهه أن النفس الإنسانية تكون عالة بالمحولات المبردة ، وللمعاني الكلية
في الصبي بالقوة ، ثم تصير عالة بالفعل .

وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فلا بد له من سبب يخرج به إلى الفعل
فإذن لا بد للنفس في خروجها في حال الصبي ، من القوة إلى الفعل ، من
سبب ، وهذا أيضاً لا بد له من سبب .

ويستحيل أن يكون السبب جسماً ، لأن الجسم لا يكون سبباً لا ليس بجسم كما
سبق

والعلوم العقلية تقوم بالنفس التي ليست بجسم ، ولا هي متعلقة في جسم .
فلا تدخل في المكان والحيز حتى يحاورها جسم آخر ، أو يحاذيها ، فيؤثر فيها .
فإذن يكون السبب جوهراً مجرداً عن المادة .

وهو المعنى بالعقل الفعال .

لأن معنى العقل كونه مجرداً ،

ومعنى الفعال كونه فاعلاً في النفوس على الدوام ،

ولا شك في أن هذا من الجواهر العظيمة التي سبق إثباتها في الإلهيات ، وأولها
بأن تنسب إليه العقل الأخير من العقول العشرة التي ذكرناها .

والشرع أيضاً مصرح بأن هذه المعارف في الناس ، وفي الأنبياء ، بواسطة
الملائكة .

الثاني : كيفية حصول العلوم في النفس ، فذلك أن المتغيرات المحسوسة ما لم
تحصل في الخيال ، لا يحصل منها المعاني الكلية المهيّدة .

ولكنها في ابتداء الصبي تكون في حكم صورة مظلمة ، فإذا كمل استعداد
النفس أشرف نور العقل الفعال على الصور الحاضرة في الخيال ، فوقع منها في النفوس
المهيّدة الكلية ، حتى يأخذ من صورة زيد ، صورة الإنسان الكلي ، ومن صورة هذا
الشجر ، صورة الشجر الكلي ، وغير ذلك ، حتى تقع من صور المكونات عند
إشراق الشمس عليها مثلاً في الأبصار السليمة .

والشمس مثال العقل الفعال .

وبصورة النفس مثال قوة الإبصار .

والمتغيرات مثل المحسوسات ، فإنها محسوسة مرتبة بالقوة في الظلام في العين ،
مصورة بالقرة .

فلا يخرج إلى الفعل إلا بسبب آخر وهو إشراف الشمس .
 وكذلك هنا ، وهما أشرف هذا النور . ميزت القوة العقلية من الصور المتشعبة
 في الخيال ، المرضي عن الثاني .

وبينت الحقائق عن الأمور الغريبة التي ليست دائية .
 فتكون مجردة ، وتكون كلية أيضاً ، إذ أبطل وجود الفعل الجزئية ، بخلاف
 المحسسات التي هي عرضية خارجة عن الذات ،
 فهي أمر واحد مجرد ، نسبه إلى جميع الجزئيات نسبة واحدة .
الثالث : العادة ، وهي أن النفس إذا استعدت بالاستعداد لقبول فبعض العقل
 الفعال ، وأنست بالاتصال به على الدوام ، انقطعت حاجتها عن النظر إلى البدن ،
 ومقتضى الحواس .

ولكن لا يزال البدن يمازبها ويشغلها ، ويمنعها عن تمام الاتصال .
 فإذا انحط عنها شغل البدن ، بالموت ، أرتفع الحجاب وزال المانع ، ودم
 الاتصال .

لأن النفس بالجملة .

والعقل القمالات باقى أبداً .

والنفس من جهته مهلول ، فإنه لذاته .

والنفس مستعدة للتبديل بغيرها ، إذا لم يكن مانع . وقد زال المانع ، فتمام
 الوصال ؛ لأن البدن وإن كان نحتاج إليه النفس لما فيه من الحواس والقوى ، في
 الابتداء ؛ لتحصل بواسطته التخييلات حتى تلتقط من الخيالات المبررات الكلية ،
 وتقتضها بواسطتها ، إذ ليس يمكنها في الابتداء كسب العقولات إلا بواسطة الحواس
 فالخاصة نافذة في الابتداء كالشبكة ، وكالمركوب الموصل إلى المقصد .

ثم بعد الموصل إلى المقصد يصير حين ما كان شرطاً ، وبالأعلى ، بحيث
 تكون الفائدة في الخلاص منه ؛ لكونه مانعاً للنفس من التمتع بالمقصد ، بعد الوصول
 وشاعراً لها .

وكذلك هنا .

وإنما كانت هذه سعادة ؛ لأنها لذة عظيمة لا تدخل تحت الوصف .

وإما كانت لذة لا بينا من قبل أن معنى اللذة إدراك كل قوة لما هو مقتضى طبيعتها بغير آفة .

وحاصية طبع النفس المعارف ، والعلم بمخاطبات الأشياء على ما هي عليه ، فإن هذه العقليات ليست للحس أصلاً .

وفد ظهر أنه لا قياس للذة القوة العقلية إلى لذة القوة الحسية .

وظهر أن سبب خلوطها عن إدراك لذة العلوم ونحن في شغل البدن ماذا .

وفد سبق هذا في الإلهيات .

فلماذا كانت المعارف التي هي مقتضى طبع القوة العقلية : وخاصيتها ، المعرفة بالله وبلائكته ، وكتبه . ورسله ، وكيفية صدور الوجود منه إلى غير ذلك من المعارف حاضرة ، حتى اشتغلت النفس بها وهي في البدن ، عن أن تصير مستغرلة بالبدن ، وعوارضه ، مستوعبة لمعناها ، ما دام اتصالها ، وكل حالها ، بعد فراق البدن ، والتذلت بها لذة لا يدرك الموصف كنهها .

وإنما ليس يشتد الشوق والرغبة في هذا : الآن ، لعدم ذوقه ، كما لو وضعت لذة الجماع للنسبي وليست له شهوة ، لم يرغب فيه ، بل ربما بعاف صورة الجماع .

وهذه اللذة العقلية إنما تكون للنفس كملت في هذا العالم ، فإن كانت منزهة عن الرذائل ، ولكنها منكمكة عن العلوم ، وهما مصروف إلى التخليلات ، فلا يعد أن يتخيل الصورة المثلثة كما في النوم ، فيتمثل لما وصف في البهجة ، من المحسوسات ، فيكون بعض الأحرام السهاوية موضوعاً لتخليها ، إذ لا يمكن التخيل إلا بجم .

الرابع : القول في الشقاوة وهي أن تكون النفس محجوبة عن هذه السعادة التي هي مقتضى طبيعتها . فلماذا حبل بينا وبين ما تشبهه ، فقد تشقى .

وإنما تصير محجوبة بأن تنج الشهوات ، وتغتر الممة على مقتضى الطبع البدني وتؤثر هذا العالم الخسيس القاني ، فترسخ بالعادة تلك الحياة فيها ، ويتأكد شوقه إليها ، فيعزونه ما لموت آفة درك المشوق ، واقتناص العلوم ، ويبقى الشوق والتزوع ، وهي الألم العظيم الذي لا حده له ، وذلك يمنع من الوصال والاتصال بالعقل الفعال ، لأن النص في هذا العالم لا يمنع دوام اتصالها لكونها منطبعة في البدن ، وإن كانت ليست في البدن ، كما بينا .

ولكن لا اشتغالاً بمعارضه وشهواته ونزوعه إليه ، وعشقه الطبيعي ، الذي يحول بين النفس ومقتضى طبيعتها ، ولكن لا يحبس في هذا العالم بألم ذلك لشغل البدن إياها ، كالمشغول بالقتال أو الحروب ، فإنه لا يشعر بالألم .

وقد شرحنا أسباب ذلك ، فإذا طرقت البدن بالموت ارتفع ذلك الشاغل ، وبقي الشوق ، وغابت الآلة ، أحنى الحواس والقرى البدنية التي يفيض بها المحنولات وعدم المركب الذي يوصل إلى المقصد ، وصار الشوق إلى ما تعود وألفه من الحس صارفاً له إلى ما فات ، ومانعاً إياه عن الاتصال بمقتضى طبيعه ، وهو البلاد العظيم المخلد . وهذه النفس ناقصة بفقد العلم ملطخة باتباع الشهوة .

وأما الذي استكمل القوة العقلية فحصل المعارف ، ولكنه أتبع الشهوات ، فذلك ينشئ حياة الشهوات ، والذروح إليها في نفسه ، فيجاذبها إلى جهة الطبيعة السفلى وما حصله من المعارف في جوهره ، يجذب نفسه إلى الملاء الأعلى ، ويحصل من تصادم المتجاذبين ألم عظيم هائل ، ولكنه يتقطع ولا يتخلد ، لأن الجوهر قد كمل . وهذه الحياة حارسة . وقد أقطع أسبابها بالموت ، فلم يبق ما يؤكدها ويحدها ، فتتمشي بعد زمان ، ولا يتعلب أبداً ، ويكون قرب الزوال وبعبه ، بحسب قوة تلك الصفة وضعفها .

ومن هذا أخبرتك الشريعة بأن المؤمن القاسى لا يتخلد في النار .
وأما من اكتسب شوق الاستكمال بالعالم بممارسة مبادئه ، ثم تركه بتضاعف عفايه ، لأنه ينضاف إلى آلامه ، تحسره على ما فات مع كونه مشتاقاً إليه ، وأن ما لا يعرف قدره لا يشاقق إليه فلا يشعر بفوائده . ولا يتحسر عليه ، كما قد لو قتل ملك وأخذ الملك من أولاده ، وله ولدان :
أحدهما : صبي لا يعرف ما الملك .

والآخر : أكبر قد عرف الملك ومارسه ، ولم يصل بعد إلى استكمال واستدامته ، فإنه لا شك يكون أعظم حسرة ، وأشد من أخيه الفاضل عن قدر ما فاتة ألا وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في هذا (أشد الناس حسرةً يوم القيامة ، عالم لم ينفعه الله بعلومه)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم (من ازداد علماً ، ولم يزد هدى ، لم يزد من الله إلا بعداً)

الخامس : في سبب الرؤيا الصادقة :

وليعلم أولاً أن معنى النوم انحباس الروح من الظاهر إلى الباطن .
والروح عبارة عن جسم لطيف مركب من بخار الأختلاط ، محتصة القلب ،
وهو مركب القوى التصانية والحيوانية ، وبها تتصل القوى الحساسة المتحركة إلى
آلاتها .

ولذلك مهما وقعت صلة في مجاريها من الأعصاب المؤدية إلى الحس ، بطل
الحس ، وحصل الصرع والسكته .

وكذلك إذا شلت يد الإنسان شداً محكماً ، أحس بخنجر في أطراف اليد مما يبل
الأكامل ، وبطل في الحال حسه ، إلى أن يحل ، فيعود الحس بعد زمان .
وهذا الروح بواسطة المروق الضواري ، منتشر إلى الظاهر من البدن ، وقد
ينحجز في الباطن بأسباب .

مثل طلب الاستراحة ، من كثرة الحركة .
ومثل اشتغال الباطن ، لنفج الفناء ، ولذلك يغلب النوم عند الامتلاء ،
ومثل أن يكون الروح قليلاً ناقصاً ، فلا يبقى أثره في الباطن والظاهر جميعاً .
ونقصانه وتزايدته أسباب طيبة .

والإحياء معناه نقصان الروح بالتحلل ، بسبب الحرولة ، وميل الرطوبة والثقل
الذين يظهران فيه ، فيمنعانه عن سرعة الحركة ، كما يغلب وقوه ، عن أطال
المقام في الحسام : وبعد الخروج منه ، وتناول الشيء الرطب للدماغ ، فإذا
ركبت الحواس بسبب انحباس الروح الحاملة لقوة الحس عنها ، بسبب من هذه
الأسباب بقيت النفس فارقة عن شغل الحواس ، لأنها لا تزال مشغولة بالتذكر فيها
تورده الحواس عليها .

إذا وجدت فرصة للفرار ، ووطئ عنها المانع ، استعدت للاتصال بالجواهر
الروحانية الشريفة العقلية التي فيها نقش الموجودات كلها ، المعبر عنها في الشرح
بالروح المحفوظ .

فانطبع فيها ، أعنى في النفس ، ما في تلك الجواهر من صورة الأشياء ،

لا سيما ما يناسب أغراض النفس ، ويكون مهماً لها .
ويكون انطباع تلك الصورة في النفس منها ، عند الاتصال ، كانطباع صورة
مرآة ، في مرآة أخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما .
وكل ما يكون في إحدى المرأتين يظهر في الأخرى بقدرها .
فإن كانت تلك الصورة جزئية وقعت من النفس في الصورة ، وحفظها الحافظة
على وجهها ، ولم تصرف القوة التخيلية الحافظة للأشياء بنائها ، فنصدق هذه الرؤيا
ولا نحتاج إلى تعبير ؛ إذ يكون ما رآه بعينه .
وإن كانت التخيلة غالبية ، وإدراك النفس للصورة ضعيفاً ، سارعت التخيلة
بطبعها إلى تبديل ما رآته النفس بمثال ، كتبديل الرجل بشجرة ، والعدو بحية .
أو إلى تبديله بما يشبهه ويناسبه مناسبة ما ، أو بما يضاده .
كما أن من رأى أنه ولد له ابن فولدت له بنت . وكذا بالعكس .
وهذه الرؤيا نحتاج إلى تعبير .

ومعنى التعبير : أن يتفكر المعبر في أن هذا الذي يقي في حفظه من الصور التي
رآها ، ما الذي يمكن أن تكون النفس قد رآته ، حتى انتقل الخيال منه إلى هذا الباقي
في الحفظ .

ويكون ذلك لمن يتفكر في شيء ، فيستغل خياله إلى غيره ، ثم منه إلى غيره ،
حتى نسي ما كان يتفكر فيه أولاً ، فيكون طريقه في التذكر والتخيل .
وذلك بأن يقول هذا الخيال الحاضر لماذا تذكرته ؟ ليتذكر السبب الموجب له ،
ثم يتأمل في ذلك ، حتى يتذكر بسببه ، وهكذا .

وربما يكثر في تخيله على الأول الذي أنجز به إلى هذا الأخير .
ولما كانت اتصالات الخيال غير مضبوطة بنوع مخصوص ، انشعبت وجوه
التعبير ، وصارت تختلف بالأشخاص ، والأحوال ، والمصنعات ، وفصول السنة ،
وصحة النائم ومرضه .

وصار لا ينال إلا بضرب من الخلد ، ويغلط فيه ، ويغلب عليه الالتباس .
السادس : أضغاث الأحلام ، وهي المنامات التي لا أصل لها .

وسببها حركة القوة التخيلية ، وشدة اضطرابها ، فلها في أكثر الأحوال
لا تنفرد عن المحاكاة والاتصالات .

وكذلك في حال النوم لا تفر أيضاً في أكثر الأحوال ، فهما كانت النفس صميغة فتبقى مشغولة بمحركاتها ، كما تكون في حال اليقظة مشتتة بالحواس فلا تستمد للاتصال بالجواهر الروحانية .

والتخيلة باضطرابها إذا كانت قد قويت بسبب من الأسباب فلا تزال تحاكي وتخرج صوراً لا وجود لها ، وتبقى في الحافظة إلى أن يتبسط التألم فيتذكر ما رآه في المنام ، ويكون لها كانتاً أيضاً أسباب ، من أحوال البدن ومزاجه .

فإن غلب على مزاجه الصفراء ، حاكاهها بالأشياء الصفراء .

وإن كان فيه إفراط الحرارة حاكاهها بالنار والحمام الحار .

وإن غلبت عليه البرودة ، حاكاهها بالتلج والشتاء .

وإن غلبت السوداء ، حاكاهها بالأشياء السود ، والأمور المظلمة .

وإن كانت النفس مشغولة تفكر ، نسبت بخيال ، بقية التفكير ، فلا يزال الخيال يتردد فيها يتعلق بالمهمة فيها .

وإنما حصلت صورة النار مثلاً في التخيلة عند غلبة الحرارة ، لأن الحرارة التي في موضع تتمدد إلى غيره إذا كان مجاوراً له ، ومتناسباً ، كما يتعدى نور الشمس إلى الأجسام ، بمعنى أنه يكون سبباً لحبوتها ، إذا غطت الأشياء موجودة وجوداً فالضوء بأمثاله على غيره ، فالقوة التخيلية منطبقة في الجسم الحار وتؤثر به تأثيراً يليق بطبعه ، وهي ليست بجسم ، أعنى التخيلة ، حتى يقبل الحرارة نفسها ، لكن يقبل من الحرارة المقدار الذي في طبعها قبله ، وهي صورة الحار وصورة النار ، وأمثاله . هذا هو السبب فيه .

السابع : في معرفة سبب الغيب في اليقظة :

أعلم أن سبب الحاجة إلى النوم لإدراك علم الغيب بالرؤيا ، ما أوردناه من ضعف النفس وكون الحواس شاخلة لها ، حتى إذا وكدت الحواس ، اتصلت النفس بالجواهر العقلية ، واستمدت ليقول منها .

ويمكن أن يكون ذلك لبعض النفوس في اليقظة من وجهين :

أحدهما : أن لقوى النفس قوة ، لا تشغلها الحواس ، ولا تتولى عليها ، بحيث تستغرقها وتمنعها من شغلها ، بل يتسع وقويها للنظر إلى جانب العلو وجانب

الفل جميعاً ، كما يقوى بعض النفوس ، فيجمع في حالة واحدة . بين أن يتكلم ويكتب .

فقل هذه النفوس يجوز أن يفترعنها في بعض الأحوال ، شغل الحواس ، ويطلع إلى علم الميب . فيظهر لها منه بعض الأمور فيكون مثل البرق الخاطف ، وهذا النوع من النبوة .

ثم إن ضمنت المتخيلة بقى في الحفظ ما انكشف من الغيب بعينه ، وكان حياً صريحاً .

وإن قويت المتخيلة اشتغلت بطبيعة المحاكاة . فيكون هذا الوحي مغفراً إلى التأويل ، كما تفتر تلك الرؤيا إلى التعبير .

والسبب الثاني : أن يغلب على المزاج اليبس والحرارة ، حتى يصرفه بغلبة السواد عن موارد الحواس ، فيكون مع فتح العينين كالمبهت الغافل الغالب عما يرى ويسمع ، وذلك لضعف خروج الروح إلى الظاهر .

فهذا أيضاً لا يستحيل أن ينكشف لخصه من الجواهر الروحانية شيء من الغيب فيحدث به ويمر على لسانه ، وكأنه أيضاً غافل عما يحدث به .

وهذا يوجد في بعض المجانين والمصروعين ، وبعض الكهان من الأعراب ، فيحدثون بما يكون موافقاً لما سيكون .

وهذا النوع نقصان .

والسبب الأول نوع كمال .

الثامن : في سبب رؤية الإنسان في البقعة صوراً لا وجود لها .

وذلك أن النفس قد تشرك الغيب إدراكاً قوياً ، فيبقى عين ما أدركه في الحفظ وقد تقبله قبولاً ضعيفاً تستول عليه الخيلة فتحاكيه بصورة محسوسة .

فلذا قويت تلك الصورة في الصورة استصحب الحس المشترك ، وانطعت الصورة في الحس المشترك سراً إليه ، من الصورة والمتخيلة .

والإبصار : هو وقوع صورة في الحس المشترك؛ فإن الصورة الموجودة من خارج ليست محسوسة ، بل هي بسبب صورة تماثلها في الحس المشترك .

فالحواس في الحقيقة ، هي الصورة الحادثة : في الحس : بسبب الصورة

الخارجة ، فالخارجة تسمى محسوسة بمعنى آخر .

فلا فرق بين أن تقع الصورة في الحس المشترك من خارج ، أو من داخل ،
لأنها كيفما تكون محسوسة ، يكون حصولها إحصاراً .

فهما وقع ذلك في المشترك : صار صاحبه مبصراً له ، وإن كانت الأجفان
مغمضة ، أو كان في ظلمة أيضاً .

والذي يرى الإنسان في البقطة إنما لا يتطبع في الحس المشترك حتى يصير
مبصراً ، لأن الحس المشترك مشغول بما تؤدي إليه الحواس ، من الظاهر ، وهي أغلب .
ولأن العقل يكسر على المتخيلة اختراعها ، ويكنيها ، فلا يقوى تصورها في
البقطة ، فهما ضعف العقل عن ردها وتكنيها بسبب مرض من الأمراض لم يبعد أن
يتطبع في الحس المشترك ، ما يقع في المتخيلة ، فيرى المريض صوراً لا وجود لها .

بل إذا غلب الخوف ، واشتد نوح الخائف ، وتعبه إياه ، وضعفت النفس
والعقل المكذب ، فربما يمثل للحس صورة الخوف منه ، حتى يشاهد ويبصر ما
يخافه .

ولهذا يرى الجبان الخائف صوراً هائلة .

والقول الذي يحدث به في الصحارى . وبما يسمع من كلامه ، هذا سببه .

وقد تشدد شهوة هذا المليل الضعيف فيشاهد ما يشبه ويمد إليه يده ، كأنه
يأكله ، ويرى صوراً لا وجود لها بسبب ذلك .

التاسع : في أصول المعجزات والكرامات .

وهي ثلاث خواص :

الخاصة الأولى : في قوة النفس في جوهرها ، بحيث تؤثر في هبولى العالم بإزالة

صورة وإيجاد صورة . بأن يؤثر في استحالة غيرها ، ويؤثر في استحالة الهواء غيرها ،
ويحدث مطراً كالطوفان ، أو يقدر الحاجة للأستقاء ، أو ما يجري مجرى ذلك .
وهو ممكن .

فإنه قد ثبت في الإلهيات أن الهبولى مطيعة للنفس ، وتتأثر بها .

وأن هذه الصور تتعاقب عليها من آثار النفس العقلية .

وهذه النفس الإنسانية من جوهر تلك النفوس ، وشديدة الشبه بها
وهي التي نسبتها إليه نسبة السراج إلى شمس ، فإن ذلك لا يمنع من تأثير ،
كما لا يمنع ضعف السراج من كونه مؤثراً في التسخين والإضاءة ، كالشمس .
فكذلك نفس الإنسان تؤثر في هيولى العلم .

ولكن الغالب عليها أن يقتصر تأثيرها على عاملها الخاص ، وذلك ندبها
وكذلك إذا حصلت في النفس صورة مكروهة استحال مزاج البدن ، وحدثت
رطوبة العرق ،

وإذا حدثت في النفس صورة الغلبة ، حمى مزاج البدن ، وأحمر الوجه .
وإذا حصلت صورة مشبهة في النفس ، حدثت في ألوية المني حرارة مبهمة
مبهجة الريح ، حتى يحتل به حرق آلة الوقاع ، فتستعمله .

وهذه الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، الجبسة ، التي تحدث في البدن من هذه
التصورات ، ليست عن حرارة وبرودة ورطوبة وجبسة أخرى ، بل من مجرد التصور
فإذا صار مجرد التصور سبباً لحديث هذه التغيرات في هيولى البدن ، وليس ذلك
لكون النفس منطبعة فيه ، إذ ليست في البدن ، فيجوز أن يؤثر في بدن غيره ،
مثل هذا التأثير أو دونه ، ولكن فيه أول وأكثر ، إذ لها بدنها بحكم علاقة البدنة
لحلوها معه ، وعشقها له بالطبع ، ميل إليه .

ولا ينكر مثل هذا المثل الطبيعي ، فإن الصبي ربما وقع في نار ، أو في ماء ،
فألفت أمه نفسها في النار وراعه بالطبع .

فإذا لم يبعد عشق نفسها لبدن آخر ، هو فرع بدنها ، فن أين يبعد عشقها
لبدنها بالطبع وإن لم تكن حالة في بدنها ولا في بدن الولد .
وهذه العلاقة العنقية هي التي يقتصر تأثيرها عليه .

وقد يتعدى أثر بعض النفوس إلى بدن آخر ، حتى يفقد الروح بالتوهم ،
ويقتل الإنسان بالتوهم ، ويسير عن ذلك بأنه إصابة العين ؛ ولذلك قال عليه الصلاة
والسلام : إن العين لتدخل القبر ، ولجمل القدر)

وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً (المين حق) ومعنى ذلك أن المصيب بالعين
يستحسن الجمل مثلاً ويتعجب منه ، ويتفق أن تكون نفسه خيبة حسودة ، فيتهم

سقوط الحمل ، فيغفل الحمل من توهمها ويسقط في الخال .

وإذا كان هذا ممكناً لم يبعد أن تقوى نفس من النفوس على التدور ، قوة أكثر من هذا ، فيؤثر في هيرول العالم بإحداث حلولة وبرودة وحركة .

وجميع تغاير العالم السفلى ينشعب عن الحرارة والبرودة والحركة ، كما سبق في حوادث الجوهر وغيره

ومثل هذا يعبر عنه بالكرامة والمعجزة .

الحاصة الثانية : لقوة النظرية ؛ هي أن تصفو النفس صفاء يكون شديد الاستعداد والاتصال بالمعل بالمثل الفعال حتى يفيض عليها المعلوم ، فإن النفوس منقسمة :

إلى ما يحتاج إلى التعليم ،

وإلى ما يستغنى عنه .

والحتاج إلى التعليم :

منه ما يؤثر ^(١) فيه التعليم ، وإن طال تبعه .

ومنه ما يتعلم سريعاً .

وقد يوجد من يستنبط الشيء من نفسه ، من غير معلم ، بل المعلوم كلها لو توفقت لوجدت مستنبطة من النفوس ؛ فإن المعلم الأول ، لم يكن محتسماً من معلم ، بل يرتقى ذلك إلى من عرف من نفسه .

وما من ناظر إلا وهو يذكر استنباطات كثيرة ، قد استنبطها من نفسه من غير معلم ، وذلك بأن تخطر النتيجة ببالة ، فينتبه للحد الأوسط كأنه الذي في نفسه من حيث لا يدري .

أو يشتر للحد الأوسط ، فتخضر النتيجة ، كمن نظر إلى سقوط الحجر ، إلى أسفل فيخطر له أنه لولا اختلاف الجهتين لا كان الحجر يترى من أعلى إلى أسفل ثم يخطر أن اختلاف الجهتين لا يكون إلا في البعد من جسم ، والقرب منه ، وذلك لا يتصور إلا بمحيط ومركز ، فيكتشف له بذلك أن السماء هي محيط ، ولا بد من وجودها .

أو يتطر في حدوث الحركة فيخطر له أن كل حادث فلا بد له من سبب حادث ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية .

ويعرف أن ذلك لا يمكن إلا بحركة حورية .

ثم سبق له أن الحركة النوعية لا تكون بالطبع ، فإنه رجوع إلى ما دارقته من الوضع ، فيحتاج إلى النفس ، والنفس إلى العقل كما سبق .

فهذا وأمثاله غير محال ، وإذا خطر فليس بمحال أن يتأدى إلى آخر المقولات إما في زمان طويل أو قصير .

ومن انكشفت له هذه المقولات كلها في زمان قصير من غير تعلم ، فيقال : إنه نبي أوولي ،

ويسمى ذلك كرامة أو معجزة النبي .

وهو ممكن وليس بمحال .

وإذا كان يمكن التصور إلى حد يجتمع عن الفهم من التعلم ، جاز أن يعرف الكمال إلى حد يفنى من التعليم .

وكيف لا يمكن هذا ، وكم من متعلمين في مدة واحدة ، سبق أحدهما بمقتضى العلوم ، مع أن اجتهاده أقل من اجتهاد السابق ، ولكن شدة الحس وقوة الذكاء ، أعطته ذلك ، فالزيادة في هذا من الممكنات .

الخاصة الثالثة : لقوة المتخيلة : أن النفس قد تضيى كما سبق ، وتتصل في اليقظة بعالم الغيب كما سبق ، وتعاكى المتخيلة ما أدركت بصور جميلة ، وأصوات منظومة ، فبرى في اليقظة ويشمع ما كان يراه ويسمعه في النوم للسبب الذي ذكرناه ، فتكون الصورة الهاكية المتخيلة للجواهر الشريفة ، صورة عجيبة في غاية الحسن ، وهو الملك الذي يراه النبي ، أو الولي ، أو تكون المعارف التي تصل إلى النفس من اتصالها بالجواهر الشريفة يتمثل بالكلام الحسن المنظوم الواقع في المس المشترك ، فيكون مسوحاً ،

فهذا أيضاً ممكن غير مستحيل

• • •

فهذه طقات النبوة .

ومن أجمعت له هذه الثلاث فهو النبي الأفضل ، وهو في الدرجة القصوى من درجات الإنسان ، وهي متصلة بدرجات الملائكة .

لكن الأنبياء في هذا يتفاضلون .

يكون الواحد منهم خاصتان من هذه الثلاث .

وقد يكون له خاصة واحدة .

وقد لا يكون إلا مجرد الرؤيا .

وقد يكون له من كل واحدة شيء ضعيف .

وبه تتفاوت منازلهم في القرب من الله تعالى وملاكمته .

العاشر : في إثبات أن النبي لا بد له أن يدخل تحت الوجود ، وأن يصدق بدخوله في الوجود .

وذلك أن العالم لا يتظم إلا بقانون مسوع بين كافة المطلق يحكمون به بالعدل ، وإلا تفانلوا وهلك العالم .

وكما لا بد لنظام العالم من المطر مثلاً ، والعتابة الإلهية لم تقتصر عن إرسال السماء مبراراً ، فنظام العالم لا يستغنى عن معرفتهم وجه صلاح الدنيا والآخرة ، ولا يشغل بذلك كل واحد .

وهذا النظام موجود في العالم .

فإذن سبب النظام موجود .

ومن هو سبب النظام في العالم فهو خليفة الله في أرضه ، إذ بواسطته يتم في خلق الله تعالى الهداية إلى مصالح الدنيا والآخرة .

وإلا فالخلق دون الهداية لا يفضى إلى خير ، ولذلك قال تعالى - (قد رَفِهْنَدَى)

وقال عز وجل (أعطى كل شيء خلقه ثم هدى)

فالملك واسطة بين الله تعالى والنبي .

والنبي واسطة بين الملك والعلماء .

والعلماء واسطة بين النبي والعمام .

والعالم قريب من النبي .

والنبي قريب من الملك .

والملك قريب من الله سبحانه وتعالى .

ثم تتفاوت درجات الملائكة والأنبياء ، والعلماء في مراتب القرب ، بماوتاً لا يحصى .

• • •

فهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم (المتطقية ، والإلهية ، والطبيعية) من غير اشتغال في تمييز الحق من السمين . والحق من الباطل .

• • •

ولننتج بعد هذا بكتاب (نهضة الفلاسفة) حتى يتضح بطلان ما هو باطل من هذه الآراء .

واقه الموفق لتدرك الحق بمنه وحوله .

والحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، محمد وآله ، أجمعين آمين .

الفهارس

فهرس الأعلام

٢٠ ، ٢٤ ، ٤٨ ،	الغزالي ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٤ ،
٣٥٣	١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ،
القاراني ١٩ ، ٢٠ ، ٢٤	٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٣٢ ،
عبي الدين صبري الكردي ٢٥	أفلاطون ١١ ، ١٩
ابن سينا ١٩ ، ٢٠ ، ٢٤	بقراط ١١
الإمام المصوم ٢١	سقراط ١١
أحمد بن حنبل ٢١ ، ٢٢	الحارث الهامسي ٢١
الشيخ أبو الرقا المروزي ٢٥	أرسطوطاليس ١١ ، ١٨ ، ١٩ ،

فهرس الأماكن

مطبعة دار السعادة ٢٥	بغداد ٢٣
	دار الكتب الأزهرية ٢٥

فهرس الأديان

اليهود ١١	الإسلام ٩ ، ١١
	النصارى ١١

فهرس العلوم

العلم الطبيعي ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ،	العلم الإلهي ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ،
١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ،	١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ،
٢٠ ، ٢٣ ، ٣١	٢٠ ، ٢٣ ، ٣١ ، ٣٢ ،

العلم المطلق ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ،	الطب ١٠
١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٩ ،	الموسيقى ١٠
٢٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٥ ،	الأخلاق ١٠
٣٦ ، ٣٧	فن الكلام ١٥
الرياضيات ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٩ ،	مداورة العقول ١٥
٢٠ ، ٣١ ، ٣٢	علم الكلام ٢٢

فهرس الفرق

الفلاسفة ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ،	الأصوليون ١٥
١٤ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٢ ، ٢٣	الباطنية والخطوبية ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣
المنطقيين ٤١	المعتزلة ٢١
المتكلمون ١٥ ، ٢٣ ، ١٤٣	

فهرس الكتب

مقاصد الفلاسفة ٩ ، ١٢ ، ١٣ ،	إيساغوجي ١٥
١٤ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٠ ،	قاطيغورياس ١٥
٢١ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٣١	قاطيغورياس ١٥
نهايت الفلاسفة ١١ ، ١٢ ، ١٣ ،	معيار العلم ١٥ ، ١٧
١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ،	المقلد بن الفضال ٢١
١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٣١ ، ٣٢	كتاب الجدال ١٥

فهرس الموضوعات

ص	العالم وفصله	ص
	مقدمة المحقق	
١٤	مدلول اسم الكتاب	٩
١٥	أنواع العلوم التي اشتمل عليها الكتاب	٩
	الفرض من تأليف الفزائى للكتاب	٩
	لماذا ضمن الفزائى كتابه المنطق أيضاً	٩
١٦	نص من الفزائى بشرح وجهة نظره	١٠
	ليست كل أعطاء الفلاسفة موضع اهتمام للفزائى ، وإنما ما تعلق مع الدين منها	١١
١٧	نص من تهافت الفلاسفة بشرح ذلك	١١
١٨	حصر إحصائى لعلوم الفلاسفة	١٢
	موقف الرياضيات من الدين	١٢
	موقف الهيات الفلاسفة من الدين	١٢
	موقف المطلقيات من الدين	١٢
	موقف الطبيعيات من الدين	١٢
	التواء وغموض في موقف الفزائى من المنطق	١٣
١٨	كيف يتصور أن يكون المنطق خطراً على الدين	١٤
١٥	نص من كتاب تهافت الفلاسفة	١٥
	حكمة تأليف المنطق مرتين : مرقى مقاصد الفلاسفة ومرة في تهافت الفلاسفة	١٦
	كتاب مقاصد الفلاسفة الله للفزائى على لسان الفلاسفة	١٧
	العلاقة بين مقاصد الفلاسفة ، وتهافت الفلاسفة	١٨
	من هم الفلاسفة المذكورون في عنوان كتاب مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة	١٨
	موقف أرسطو من الفلاسفة قبله	١٨
١٩	صلة الفزائى وابن سينا بأرسطو	١٩
	خصومة الفزائى لأرسطو والفارابى وابن سينا	١٩
	نص من كتاب تهافت الفلاسفة	١٩
	مقاصد الفلاسفة شامل للمسائل التي رد عليها الفزائى في كتابه تهافت الفلاسفة ، والمسائل غيرها ، وسبب ذلك	٢٠
	نص من كتاب المتخذ من الفضلال	٢١

٢٢	م على غوره	٢٢	م موقف الغزالي من الفلاسفة والتعميمية شبيه بموقف الحارث المحاسبي من المعتزلة
٢٣	لم يبلغ علماء الإسلام قبل الغزالي في فهم الفلسفة مبلغاً يمكنهم من تفهيمها	٢١	الإنكار على كل من الحارث المحاسبي والغزالي ، لتأليف الأول في مذهب المعتزلة نوطقة للرد عليه ، وتأليف الثاني في مذهبي أهل التعليم والفلاسفة ، نوطقة للرد عليهم
٢٣	مقاصد الفلاسفة مرجع عام في الفلسفة الإسلامية	٢١	نص من المنقذ من الضلال
٢٤	ابن سينا واستغلاقي كتب أرسطو	٢٢	لا يستطيع نقد علم من لا يقف
٢٤	معاونة القارائي لابن سينا في فهم كتب أرسطو		
٢٥	أصول كتاب مقاصد الفلاسفة		

كتاب مقاصد الفلاسفة

الفن : الأول المنطق

٣١	خطبة الكتاب بسبب تأليفه	٣١	حصر إجمالي لعلوم الفلاسفة
٣١	مكان الرياضيات من العقل	٣١	مكان الهيات الفلاسفة من الحق
٣٢	تمهيد المنطق وبيان غائده وأقسامه	٣٢	مكان المنطقيات من الحق
٣٣	تمهيد : انقسام العلوم إلى تصور وتصديق	٣٦	أهمية كتاب مقاصد الفلاسفة لكتاب تهافت الفلاسفة
٣٣	تعريف التصور	٣٦	التبصل بين الغزالي والفلاسفة هو العقل لا النقل - هامش
٣٣	تعريف التصديق		
٣٥	فائدة المنطق		
٣٧	أقسام المنطق وترتيبه		

ص

القسمه الخامسة

إلى متواطئة ، ومترادفة ،

ومتباينة ، ومتزايلة ، ومشتركة

٤٢ ومتفقة

٤٢ تعريف المتواطئة

٤٢ تعريف المترادفة

٤٢ تعريف المتباينة والمتزايلة

٤٢ تعريف المشتركة

٤٢ تعريف المتفقة

ص

الفن الأول

في دلالة الألفاظ

٣٩ وفيها تفسيمات

٣٩ الأول في أيساغوجي

الدلالة بالمطابقة والتضمن

٣٩ والالتزام

٣٩ مفهوم المطابقة

٣٩ مفهوم التضمن

٣٩ مفهوم الالتزام

الفن الثاني

في المعاني الكلية ، واختلاف

٤٤ نسبها ، وأقسامها

٤٤ الذاتي ، والعرضي

٤٤ تعريف الذاتي

٤٤ تعريف العرضي

لا يكون المعنى ذاتياً ما لم

٤٤ نجتمع فيه ثلاثة أمور

٤٤ الأمر الأول

٤٥ الأمر الثاني

٤٦ الأمر الثالث

٤٦ علامة العرضي

قسمه أخرى

٤٧ للعرضي خاصة

٤٧ العرضي ينقسم إلى لارم ،

٤٧ ومفارق

القسمه الثانية

٤٠ إلى مفرد ومركب

٤٠ تعريف المفرد

٤٠ تعريف المركب

القسمه الثالثة

٤٠ إلى جزئي وكلي

٤٠ تعريف الجزئي

٤١ تعريف الكلي

القسمه الرابعة

٤١ إلى اسم وفعل وحرف

الكلمة ترادف للفعل عند

٤١ الماطقة

٤١ تعريف الاسم

٤١ تعريف الفعل

٤١ تعريف الحرف

ص

الثنائي ينقسم إلى الحيوان وإلى

٤٩ النباتات

الحيوان ينقسم إلى الإنسان

٤٩ وغيره

الجوهر جنس الأجناس ،

٤٩ والإنسان نوع الأنواع

النبات والحيوان نوع وجنس

٤٩ باعتبارين

٤٩ معنى كون الإنسان نوع الأنواع

قسمة أخرى

٥٠ للذاتي

الذاتي ينقسم إلى ما يقال في

جواب ما هو ، ويسمى

٥١ جنساً

وإلى ما يقال في جواب أي

٥٠ شيء هو ويسمى فصلاً

٥٠ مثال الأول

٥٠ مثال الثاني

مساوآت الفلظ

أن تعرف الشيء بنفسه

أو بما هو مثله في الغموض

أو بما هو أغمض منه

٥١ أو بما لا يعرف إلا به

٥١ مثال الأول

٥١ مثال الثاني

ص

المفارق ينقسم إلى سريع المفارقة

٤٧ ويطيء المفارقة

الذي لا يفارق ينقسم إلى ما

يفارق في الزمان دون الوجود

وإلى ما لا يفارق حتى في

٤٧ الزمان

وينقسم المراضى أيضاً إلى ما

يخص موضوعه ، وإلى

٤٨ ما يعمه وغيره

قسمة أخرى

٤٨ للذاتي

الذاتي ينقسم باعتبار العموم

والخصوص : إلى ما لا أهم

٤٨ فوقه ، وهو الجنس

وإلى ما لا أخص تحته ، وهو

٤٨ النوع

وإلى ما هو متوسط ويسمى

٤٨ نوعاً وجنساً باعتبارين

٤٨ نوع الأنواع

٤٨ جنس الأجناس

الأجناس العالية عشرة ،

٤٨ جوهر ، وضعة أعراض

٤٨ الجوهر جنس الأنواع

الجنس ينقسم إلى الجسم وغير

٤٩ الجسم

الجسم ينقسم إلى الثنائي وغير

٤٩ الثنائي

٥٦	الفرق بين الشرطي المتصل	٥٢	مثال الثالث
٥٦	والشرطي المنفصل من وجهين	٥٢	مثال الرابع
٥٦	من وجهين		خلاصة : الثلاثي : جنس ،
٥٦	أحدها		ووع وفصل . والعرضي :
٥٦	الثاني	٥٢	خاصة ، وعرض عام

قسمة أخرى

٥٧	القضية تنقسم إلى موجبة وإلى سالبة
٥٧	معنى السلب في العملية
٥٧	معنى السلب في الشرطي المتصل
٥٧	معنى السلب في الشرطي المنفصل
٥٧	السلب شيء وكون المحمول
٥٧	عدمًا شيء آخر

قسمة أخرى

٥٨	القضية العملية تنقسم إلى شخصية ومهمة ومحصورة
٥٨	معنى للشخصية
٥٩	معنى للمهمة
٥٩	معنى المحصورة
٥٩	القضية للشخصية ليست موضوع بحث في العلوم
٥٩	المهمة في قوة الجزئية
٦٠	القضية الشرطية المتصلة تنقسم إلى كلية وإلى جزئية
٦٠	القضية الشرطية المنفصلة تنقسم إلى كلية وإلى جزئية

الفن الثالث

٥٣	في تركيب المقدرات ، وأقسام القضايا
٥٣	المركب ينقسم إلى خبر وغيره
٥٣	المركب ينقسم إلى خبر وغيره
٥٣	تعريف الخبر
٥٣	الخبر يكون حملياً وشرطياً
٥٤	الخبر يتوحد من موضوع وعمول
٥٤	تعريف الموضوع والمحمول
٥٤	كل من الموضوع والمحمول قد يكون مفرداً ، وقد يكون مركباً
٥٤	الشرطية تتوحد من جزأين
٥٥	كل منهما في الأصل قضية
٥٥	الجزء الأول
٥٥	الجزء الثاني
٥٥	الفرق بين الشرطي والحمل
٥٥	من وجهين
٥٥	أحدهما
٥٥	الثاني

ص

- ٦٥ السالبة الجزئية لا تنعكس
 الموجبة الكلية تنعكس موجبة
 جزئية
 ٦٥ للموجبة الجزئية تنعكس مثل
 نفسها
 ٦٥

الفن الرابع

- ٦٦ في تركيب القضايا لتصبح قياساً
 ٦٦ أول الفكر آخر العمل
 ٦٦ القياس ركبتان

الركن الأول

- ٦٦ صورة القياس
 ٦٦ التصور يتألف بالحد
 ٦٦ التصديق يتألف بالهجة
 ٦٦ الهجة : إما قياس ، وإما
 استقراء ، وإما تمثيل
 ٦٦ اعتبار الغائب بالشاهد
 ٦٦ أهمها جميعاً هو القياس
 ٦٦ أهم أنواع القياس البرهان
 ٦٧ تعريف القياس
 تقسم القياس إلى إقتراني
 ٦٧ واستثنائي
 ٦٧ تعريف الإقتراني
 تشتمل القضيتان المكونتان
 للقياس على أربعة أمور ،
 تشتركان في واحد ،
 فيبقى ثلاثة تسمى حدوداً
 ٦٨ الحد الأوسط
 ٦٨ الحد الأصغر
 ٦٨ الحد الأكبر

ص

قسمة أخرى

- القضية تنقسم إلى ممكنة ، وإلى
 ٦٠ ممكنة ، وإلى واجبة
 السب لا يتألف الحمل ،
 فالمسلوب يقال : إنه
 ٦١ محمول بالسلب
 الممكن مشترك بين المقام
 ٦١ والخاص
 ٦١ معنى الإمكان العام
 ٦١ معنى الإمكان الخاص

قسمة أخرى

- ٦٢ القضية ونقيضها
 ٦٢ معنى التناقض
 ٦٢ شروط التناقض
 ٦٢ الشرط الأول
 ٦٢ الشرط الثاني
 ٦٢ الشرط الثالث
 ٦٣ الشرط الرابع
 ٦٣ الشرط الخامس
 ٦٣ الشرط السادس
 ٦٣ الشرط السابع

قسمة أخرى

- ٦٤ القضية وعكسها
 ٦٤ تعريف العكس
 ٦٤ السالبة الكلية تنعكس كقضايا

ص	إن انحصرت الأقسام في أكثر
	من اثنين ، فاستثناء نقيض
	الواحد ينتج واحداً من الباقى
٨٧	لا يجز
	إن لم تنحصر الأقسام فاستثناء
	عين واحد ينتج بطلان عين
٨٧	الباقى في غير المنحصر
	استثناء نقيض الواحد ينتج
	الانحصار في الباقى الذي
٨٧	لا ينحصر

قياس الخلف

٨٨	صورته
٨٨	مثاله

الاستقراء

٨٩	تعريفه
٨٩	مثاله

التمثيل

٩٠	تعريفه
٩٠	مثاله
٩٠	عدم إفادته لليقين
٩٠	مناسبات استعماله
	البحث عن علة الأصل من
٩١	طريقتين
٩١	إحداهما الطرد والمكس

ص	الآخر
٨٠	أصربه المنتجة ستة
٨١	الضرب الأول
٨١	الضرب الثاني
٨١	الضرب الثالث
٨٢	الضرب الرابع
٨٢	الضرب الخامس
٨٣	الضرب السادس

القول في القياسات

الاستثنائية

	القياس الاستثنائي نوعان :
	شرطى متصل وشرطى
٨٤	منفصل
٨٤	النوع الأول : الشرطى المتصل
	استثناء عين المقدم ينتج عين
٨٤	التالى
	استثناء نقيض التالى ينتج نقيض
٨٤	المقدم
	استثناء نقيض المقدم لا يلزم
٨٤	منه لا عين التالى ولا نقيضه
٨٥	استثناء عين التالى لا ينتج
٨٦	النوع الثانى : الشرطى المنفصل
	استثناء عين كل واحد ينتج
٨٦	نقيض الآخر
	استثناء نقيض كل واحد ينتج
٨٦	عين الآخر
٨٦	شرطه لحصر في قسمين

ص	
١١٣	الثاني
١١٤	الثالث
١١٤	الرابع
١١٤	الخامس
١١٥	السادس
١١٥	السابع
١١٦	الثامن
١١٦	التاسع
١١٦	العاشر

الفن الخامس

	في الواحد القياس والبرهان ،
١١٨	وفي أربعة فصول
	الفصل الأول : في المطالب
١١٨	العلمية ، وهي أربعة
١١٨	مطلب (هل)
١١٨	مطلب (ما)
١١٨	مطلب (أي) :
١١٨	مطلب (لم)
١١٨	تتضمن (هل) على وجهين
١١٨	أحدهما
١١٨	الثاني
١١٨	تتضمن (ما) على وجهين
١١٨	أحدهما
١١٩	الثاني

	مطلب (ما) بالمعنى الأول
١١٩	يتقدم على مطلب (هل)
	مطلب (ما) بالمعنى الثاني
١١٩	يتأخر عن مطلب (هل)

ص	
	القول في مجازي هذه المقدمات
	الأولية ، والحسية ، والتجريبية
	والتواترية والتي قياساتها معها
١١٠	تصلح للأقيسة البرهانية
	قائمة البرهان ظهور الحق
١١٠	وحصول اليقين
	المشهورات والمسلمات هي
١١٠	مقدمات لقياس الجدل
	الأوليات وما معها تستعمل
	في الجدل من حيث أنها
١١٠	مشهورات
	لا تفطر صناعة الجدل إلى
١١٠	أكثر من المشهورات
١١٠	للجدل فوائد
١١٠	الأول
١١٠	الثانية
١١١	الثالثة
١١١	الرابعة
	الوهيمات والمشبّهات هي مقدمات
١١١	الأقيسة المخالطة
	المشهورات والمخنونات والمقولات
	هي مقدمات لقياس الخطأ
	والفقهى وكل ما لا يطلب به
١١١	اليقين
	خاتمة القول في القياس
١١٣	مشارب العلق عشرة
١١٣	الأول

ص	الاول
١٥٨	الثاني
١٦٠	

القول في الاعراض

١٦٣	الاعراض تنقسم إلى قسمين
	أحدهما : ما لا يحتاج في
	تصور ذاته إلى تصور أمر
١٦٣	خارج منه
١٦٣	الثاني : ما يحتاج
	القسم الأول نوعان : الكمية
١٦٣	والكيفية
١٦٣	الكمية
١٦٣	الكيفية
١٦٤	القسم الثاني : سبعة أنواع
١٦٤	الإضافة
١٦٤	الأيض
١٦٤	المقابلة
١٦٤	الموضع
١٦٤	البلدة
١٦٥	أن يفعل
١٦٥	أن يتفعل

القول في أقسام آحاد

هذه الاعراض

١٦٦	الكمية نوعان : متصلة ومتفصلة
	المتصلة أربعة أقسام : الخط ،
١٦٦	والسطح ، والجسم والزمان
١٦٦	تعريف الخط
١٦٦	تعريف السطح

القول في الاختلاف الذي في

تركيب الجسم

١٤٧	المذاهب في الجسم ثلاثة
	المذهب الأول : أنه مركب
١٤٧	من آحاد لا تتجزأ
	المذهب الثاني : أنه غير
١٤٧	مركب أصلاً
	المذهب الثالث : أنه مركب
١٤٧	من الصورة والمهيول
	أما دليل بطلان المذهب الأول ،
١٤٧	فإبطال الجوهر المفرد
١٤٧	أدلة بطلان الجوهر المفردة
١٤٧	الدليل الأول
١٤٨	الدليل الثاني
١٤٨	الدليل الثالث
	شرح الدليل الثالث باستفاضة
١٥٠	توضيحه بالصورة . هامش
	الدليل الرابع ... توضيحه في
١٥١	هامش بالرسم
١٥٣	الدليل الخامس
١٥٤	الدليل السادس

...

أما دليل بطلان المذهب الثاني ١٥٤

القول في تلازم الهيول والصورة

	الدليل على أن الهيول لا توجد
١٥٨	خالية عن الصورة أمران

ص	ص	ص
	١٦٦	تعريف المحسم
	١٦٧	تعريف الزمان
	...	
١٨٣	١٦٧	الكمية المنفصلة ، فهي العدد
	...	
١٨٣	١٦٨	الكيفية
١٨٣	١٦٨	الألوان
١٨٤	١٦٩	الأشكال
١٨٤	١٧٠	الأعراض السبعة الباقية
		قسمة ثانية
١٨٤	١٧٤	الموجود ينقسم إلى كلي ، وجزئي
١٨٤		أحكام الكل ^(١) والجزئي
١٨٥	١٧٤	ولواحدتهما ، أربعة
١٨٥		الحكم الأول : الكل وجوده في
١٨٥		الأذهان لا في الأعيان ...
١٨٥		ومناقشة الفيزائي في ذلك
١٨٥		حيث إن ابن سينا يصرح
١٨٥	١٧٤	بغير ذلك ... هامش
١٨٥		الحكم الثاني : شروط وجود
	١٧٨	جزئيات للكل
		الحكم الثالث : الفصل لا
	١٨٠	يدخل في حقيقة الجنس
	١٨٠	الجنس
	١٨٠	بيانه
		الحكم الرابع : أن كل عرضي
	١٨١	لشيء فهو محال
		قسمة رابعة
		الموجود ينقسم إلى ما هو متقدم
١٨٧		وإلى ما هو متأخر
١٨٧		القبيلية تطلق على خمسة أوجه
١٨٧		الأول : المتقدم بالزمان
١٨٧		الثاني : التقدم بالمرتبة

١٩٢	ص	١٨٨	ص
	الطة تنقسم إلى علة بالذات ،		الثالث : التقدم بالشرف
	وعلة بالعرض	١٨٨	الرابع : التقدم بالطبع
		١٨٨	الخامس : التقدم بالذات
	قسمة سادسة		قسمة خامسة
١٩٣	الموجود ينقسم إلى متناه وغير متناه	١٨٩	الموجود ينقسم إلى سبب وسبب :
	غير المتناهي يقال على أربعة أوجه .. اثنان منهما محالان ،	١٨٩	علة ومعلول
١٩٣	والثان موجودان	١٨٩	تعريف العلة
	أحدها : أن يقال : حركة	١٨٩	تعريف المعلول
١٩٣	الفلك لا نهاية لها		العلة تنقسم : إلى ما يكون جزءاً من ذات المعلول ، وإلى ما يكون خارجاً
	ثانياً : أن يقال : النفوس	١٨٩	العلة التي هي جزء من ذات المعلول تنقسم إلى مالا يلازمه من وجوده وجود المعلول ، وإلى ما يلزم
١٩٣	المفارقة للأبدان لا نهاية لها	١٨٩	العلة الخارجة من ذات المعلول تنقسم إلى ما منه الشيء ، وإلى ما لأجله الشيء .
	ثالثاً : أن يقال الأجسام لا نهاية لها	١٩٠	ما منه الشيء يسمى علة فاعلية
١٩٣	رابعها : أن يقال : الطل لا نهاية لها	١٩٠	ما لأجله الشيء يسمى علة غائية
١٩٣	ضابط ما لا ينتهي المستحيل	١٩٠	الطة الفاعلية : إما أن تفعل بالطبع ، وإما أن تفعل بالإرادة
١٩٤	تتأخر الأجسام والأبعاد وأدلة ذلك	١٩٠	تعريف العرض
١٩٤	الدليل الأول	١٩٠	كل فاعل له في الفعل غرض مقصود
١٩٥	نقد موقف لهذا الدليل . هامش	١٩٠	استخدام نفي الغرض في إثبات قدم العالم
١٩٧	الدليل الثاني		
١٩٨	نقد قيم لهذا الدليل .. هامش		
١٩٩	استحالة عدم تنامي الفلك		
	قسمة سابعة		
	الموجود ينقسم إلى ما هو بالقوة وإلى ما هو بالفعل		

ص	ص
الحادى عشر : أن واجب	الأول : أنه لا يكون عرضاً ٢١٠
٢١٦ الوجود لا يقال له جوهر	الثانى : أنه لا يكون جسماً ٢١٠
نصوص الفلاسفة تعارض هذه	سبب عدم كونه جسماً :
المعوى التى يدعى عليهم	أن كل جسم منقسم ٢١٠
٢١٦ التزلل ... هامش	أن الجسم مركب من الجيول
الوجود لا يصدق على الواجب	والصورة ٢١١
٢١٨ صدق الجنس	الثالث : أن واجب الوجود
الثانى عشر : أن كل ما سوى	لا يكون مثل الصورة ٢١١
واجب الوجود ينبغي أن يكون	الرابع : أن واجب الوجود
٢١٩ مرجعه إليه	لا يكون وجوده غير ماهيته ٢١١
٢١٩ برهان ذلك	الخامس : أن واجب الوجود
للممكنات لا تخلو من أربعة	لا يتعلق بغيره على وجه
٢١٩ أقسام	يتعلق ذلك الغير به ، على
يكون بعضها من بعض ويتسلسل	معنى كون كل واحد منهما
٢١٩ إلى غير نهاية	علة للأخر ٢١٢
القسم الثانى : أن تنهى إلى	السادس : أن واجب الوجود
طرف وهذا الطرف علة ،	لا يتعلق بغيره على سبيل
٢١٩ ولا علة له	التضاد ٢١٢
القسم الثالث : أن تنهى إلى	السابع : أن واجب الوجود
طرف ، ولذلك الطرف علة	لا يتعد ٢١٣
٢١٩ من جملة معلولاته	الثامن : أن واجب الوجود
القسم الرابع : أن تنهى إلى	ليس له صفة زائدة على ذاته ٢١٤
٢١٩ واجب الوجود	التاسع : أن واجب الوجود
وجه المحصر فى هذه الأقسام	لا يتميز ٢١٥
٢٢٠ وجه بطلان القسم الأول	العاشر : أن واجب الوجود
٢٢٠ وجه بطلان القسم الثانى	لا يصدر منه إلا شئ
٢٢٠ وجه بطلان القسم الثالث	واحد ٢١٦
٢٢٠ تعيين الرابع	برهان ذلك ٢١٦
٢٢٠ دليل إثبات واجب الوجود	

ص

- الدعوى الرابعة : علم الأول
بساتر أنواع الموجودات الخ
لا يؤدي إلى كثرة في علمه ٢٢٨
للإنسان في العلم ثلاثة أحوال ٢٢٨
إحداها : تفصيل صور
المعلومات ٢٢٩
الثانية : حصول الملكة ٢٢٩
الثالثة : وجود العلم إجمالاً ٢٢٩
من أى هذه الحالات علم
الواجب ٢٢٩
الدعوى الخامسة : أن الواجب
يعلم المسكنات الحادثة ٢٣٢
الدعوى السادسة : أن الواجب
لا يعلم علماً زمانياً ٢٣٣
الدعوى السابعة : أن الأول يريد
وله إرادة وهناية ، وذلك
لا يزيد على ذاته ٢٣٥
بيان ذلك ٢٣٥
الدعوى الثامنة : كونه قادراً ٢٣٩
كيف يكون قادراً ولا يقتدر على
إفناء السموات والأرض ؟ ٢٣٩
جواب ذلك ٢٣٩
الدعوى التاسعة : أن الأول
حكيم ٢٤٠
الحكمة تطلق على شيئين ٢٤٠
أحدهما : العلم ٢٤٠
الثاني : الفعل ٢٤٠
الدعوى العاشرة : أنه جواد ٢٤١

ص

المقالة الثالثة

- في صفات الأول ، وفيها
دعوى ، ومقدمة ٢٢٣
المقدمة في كيفية وصف
الواجب بأوصاف غير زائدة
على ذاته ٢٢٣
الأوصاف خمسة أقسام ٢٢٣
القسم الأول ٢٢٣
القسم الثاني ٢٢٣
القسم الثالث ٢٢٣
القسم الرابع ٢٢٤
القسم الخامس ٢٢٤
أما الدعوى :
فأولها : أن المبدأ الأول حي ٢٢٤
برهان كونه حياً أنه عالم بذاته ٢٢٤
برهان كونه عالماً بذاته ٢٢٥
الدعوى الثانية : أن علمه
بذاته ليس زائداً على ذاته ٢٢٦
إبانه ٢٢٦
دليل أن العلم هو المعلوم ،
والحس هو المحسوس ٢٢٦
الدعوى الثالثة : أن الأول عالم
بساتر أنواع الموجودات
وأحسانها ٢٢٧
بإياه ٢٢٨

- ص
٢٤٥ المئارة الثالثة : تفاوت المدرك
الأصل الخامس : اللغة العقلية
٢٤٥ أقوى من اللغة الحسية
الأصل السادس : قد يحدث
الموجب للذة ولا نحصل
٢٤٦ اللذة
نتيجة هذه الأصول : أن الأول
له من البهاء بمقدار ما لذاته
من الكمال
٢٤٧
رأى أرسطو في لذة الواجب
٢٤٨
- خاتمة القول في الصفات
٢٥٠ لا يعرف الغائب إلا بالشاهد
٢٥٠ كيف يكون الأول عالماً بنفسه ؟
٢٥٠ جواب ذلك
٢٥٠ كيف يعلم الأول غيره ؟
٢٥٠ جواب ذلك
٢٥٠ كيف يعلم بعلم واحد بسيط
سائر المعلومات ؟
٢٥٠ جواب ذلك
٢٥٠ كيف يعلم المسكنات كلها ؟
٢٥٠ جواب ذلك
٢٥٠ كيف يكون إتيانها به كما له ؟
٢٥٠ جواب ذلك
المقصود أنك لا تقدر على أن
تفهم شيئاً من الله تعالى ،
إلا بالمقايسة إلى شيء في
نفسك
٢٥١
- ص
الدعوى الحادية عشرة : أن
الأول مبتج بذاته
٢٤٢
إتيانها باللائكة بمطالعة الحضرة
الربوبية
٢٤٢
التقدم لذلك ببيان أصول
٢٤٢
الأصل الأول : بيان معنى
اللذة والألم
٢٤٢
الإدراك في حقنا نوعان :
حسي وباطني
٢٤٢
كل واحد من هذين الإدراكين
ينقسم إلى ثلاثة أقسام
٢٤٣
أحدها : إدراك ما هو ملائم
٢٤٣
الثاني : إدراك المتأني
٢٤٣
الثالث : إدراك ما ليس بمناف
ولا بملائم
٢٤٣
الأصل الثاني : بيان معنى
الملاءمة
٢٤٣
الأصل الثالث : أن العاقل
الكامل تقوى فيه القوى
الباطنة على القوى الظاهرة
٢٤٤
الأصل الرابع : أن كل قوة
فإن لها لذة إدراك ما هي
قوة عليه
٢٤٤
تفاوت اللذات بتفاوت متاراتها
٢٤٤
المئارة الأولى : تفاوت القوى
المدركة
٢٤٤
المئارة الثانية : تفاوت الإدراكات
٢٤٥

ص	وتأثر لا يؤثر	٢٥٤
٢٥٤	وتأثر متأثر	٢٥٤
	التقسيم الثاني : الموجودات تنقسم	
٢٥٤	إلى ناقص وكامل	٢٥٤
	الناقص ينقسم :	
	إلى ما لا يحتاج إلى أمر خارج	
٢٥٤	من ذاته	٢٥٤
٢٥٥	وإلى ما يحتاج	٢٥٥
	التقسيم الثالث : للأجسام	
	خاصة ، وهي تنقسم : إلى	
٢٥٥	بسيط ، وإلى مركب	٢٥٥
٢٥٥	ما هو الجسم البسيط	٢٥٥
٢٥٥	ما هو الجسم المركب	٢٥٥

الركن الأول

٢٥٥	القول في الأجسام السخلة	٢٥٥
	تركيب الأجسام يدل على	
٢٥٦	وجود الحركة المستقيمة	٢٥٦
	اختلاف الجهتين يدل على	
٢٥٦	وجود جسم محيط	٢٥٦
	الحركة من حيث حطوبها تدل	
٢٥٦	على أن لها سبباً	٢٥٦
٢٥٦	حركة السقاء حركة دورية	٢٥٦
	الحركة في الجسم تدل على	
	ميل طبيعي ، وعلى طبع	
	محرك ، وعلى زمان فيه	
٢٥٦	الحركة	٢٥٦
	اللازم من التركيب الحركة	
٢٥٦	المستقيمة	٢٥٦
٢٥٦	الحركة : إما طبيعية وإما قسرية	٢٥٦

ص	كيف يكون وجود بلا ماهية ؟	٢٥١
٢٥١	جواب ذلك	٢٥١
٢٥١	حقيقة ذات الأول	٢٥١
	كيف السبيل إلى معرفة الله	
٢٥٢	تعالى ؟	٢٥٢
٢٥٢	جواب ذلك	٢٥٢
	قول سبيل الإنس والجن : (أنت	
٢٥٢	كما أنني على نفسك)	٢٥٢
	قول الصديق : العجز عن	
٢٥٢	درك الإدراك إدراكه .	٢٥٢

المقالة الرابعة

في أقسام جميع الموجودات

	وينحصر ذلك في مقدمة وثلاثة	
٢٥٣	أركان	٢٥٣
	الركن الأول : القول في الأجسام	
	التي هي في مقرر فلك	
٢٥٣	القمر	٢٥٣
	الركن الثاني : القول في السموات	
٢٥٣	وسبب حركاتها	٢٥٣
	الركن الثالث : القول في النفوس	
	والقول التي يعبر عنها باللائكة	
٢٥٣	الروحانية السهلوية والكرويين	٢٥٣
٢٥٣	المقدمة فيها ثلاثة تقسيمات	٢٥٣
	التقسيم الأول : أن الجواهر	
	باعتبار التأثير والتأثير تنقسم	
	في العقل إلى ثلاثة أقسام :	
٢٥٣	مؤثر لا يتأثر	٢٥٣

٢٥٧	مثال الحركة الطبيعية	٢٥٧	الدعوى الرابعة : يلزم من حركة الأجسام أن يكون فيها ميل إلى جهة
٢٥٧	مثال الحركة القسرية	٢٦٣	كل قابل للحركة لا بد أن يكون فيه ميل
٢٥٧	كل قسم فهو مترتب على الطبع	٢٦٤	برهان ذلك
٢٥٧	الميل الطبيعي يوجب اختلاف الجهاتين	٢٦٤	لا يتصور زمان لا ينقسم
٢٥٧	معنى كون الجهتين محدودتين وأدلة ذلك	٢٦٥	الدعوى الخامسة : أن المركبات لا تتحرك بالطبع إلا حركة مستقيمة
٢٥٧	الدليل الأول : أن الجهة إنما تكون في بعد مشار إليه	٢٦٦	الحركة الطبيعية تنقسم إلى حركتين مستقيمتين
٢٥٧	الدليل الثاني : أن المفهوم من الجهة يقتضى أن يكون إلى حد معين	٢٦٦	أحدهما : من المحيط إلى الوسط
٢٥٧	الدليل الثالث : أننا نعقل أن تكون الأشياء الواقعة في جهة السفلى ، بعضها أسفل من بعض	٢٦٧	والأخرى : من الوسط إلى المحيط
٢٥٨	الدعوى الثانية اللازمة من الدليل الأول : أن الجسم المحدد للجهات لا بد أن يكون محيطاً	٢٦٧	الدعوى السابعة : أن حركة المركبات تدل على أن لها سبباً ، وليس لها سبباً
٢٥٨	برهان ذلك	٢٦٧	الحوادث الكائنة لا بد لها من حركة دائمة لا نهاية لها
٢٥٨	الدعوى الثالثة : أنه يلزم من الحركة الزمان	٢٦٧	برهان ذلك
٢٥٩	نحقيق معنى الزمان	٢٦٧	حركة السماء سبب لحدوث الأشياء من وجهين
٢٦١	لكل حركة مقدار من وجهين	٢٦٩	أحدهما
٢٦٢	أحدهما : من حيث المسافة	٢٦٩	الآخر
٢٦٢	الثاني : من حيث الإمكان	٢٧١	القول في الأجسام السماوية وفي دعوى
		٢٧١	الدعوى الأولى : أنها متحركة بالإرادة

ص

- الحركة تدل على جوهر شريف
٢٧٩ غير متغير
- ٢٧٩ المحرك فسيان
أحدهما : يحرك كما يحرك
٢٨٠ المشرق المشرق
٢٨٠ الثاني : كما يحرك الروح البدن
٢٨٠ الأول ما هو ما لأجله الحركة
٢٨٠ الثاني هو ما منه الحركة
٢٨٠ كيف يتصور أن يكون العقل
محركاً بطريق المشرق ؟
٢٨٠ الجسم يجب التشبه بالعقل ،
ولذلك ثلاثة شروط
٢٨٠ الأول : أن يكون للنفس الطالبة
التشبه تصور للوصف
المطلوب ، فإن طلب ما لا
يُعرف محال
٢٨١ الثاني : أن يكون ذلك الوصف
عنده جليلاً
٢٨١ الثالث : أن يكون ممكناً حصوله
في حقه
٢٨١ كل ما هو بالقوة من وجه ،
٢٨٢ فهو ناقص
كل ما هو بالفعل من كل
٢٨٢ وجه ، فهو كامل
الإنسان في جوهره تارة يكون
٢٨٢ بالقوة ، وتارة يكون بالفعل
الجسم السامى لا يكون بالقوة
٢٨٢ في جوهره

ص

- الدعوى الثانية : أنه لا يجوز
أن يكون محرك السماء شيئاً
عقلياً محضاً
٢٧٢
- الدعوى الثالثة : أنها ليست
تتحرك اهتزازاً بالعالم السفلى
٢٧٤ الفلك يستحيل عليه الهلاك
والنقصان
٢٧٥
- برهان ذلك
٢٧٥
- الأجسام العلوية كاملة ، وهي
بالفعل
٢٧٧
- هل ما يراد لشيء أنقص من
ذلك الشيء ؟ : الراعي
يراد من أجل الفهم ، والمعلم
يراد من أجل للتعليم ،
والتلميذ يراد لإرشاد أمته
٢٧٧
- قول القائل : إن فعل الخير
حسن ، كلام مشهور
٢٧٧
- في موضوع هذه القضية ومحمولها
بحث وتفصيل
٢٧٧
- أما الموضوع الذي هو الخير
فيقسم إلى ما يكون بالذات ،
وإلى ما يكون بقصد
٢٧٨
- وأما المحمول وهو أنه حسن فيقسم
إلى ما هو حسن في ذاته
وإلى ما هو حسن في حق القابل
وإلى ما هو حسن في حق القاهل
٢٧٨
- الدعوى الرابعة : إثبات العقول
المجردة
٢٧٩

- ص
وجوه هذه الكثرة : الوجوب
٢٨٩ من وجه وإلا مكان من وجه
لكثرة هذه الوجوه صدر منه
٢٩٠ ملك ، وفلك
ومن الملك صدر عقل آخر ،
وفلك آخر ، وهكذا حتى
٢٩٠ ثم سلسلة العقول والأفلاك
لم يوقف بالرصد إلا على نعمة
٢٩١ أفلاك
ابتداء وجود السفليات بعد
٢٩١ وجود الأفلاك
العناصر الأربعة مختلفة الطباع
٢٩١ العناصر الأربعة قابلة للكون
والتفناء
٢٩١ العناصر الأربعة لها مادة
مشتركة
٢٩١ علة وجود مادتها غير متكررة
الأجسام السماوية ليست وحدها
٢٩١ سبب وجودها
٢٩٢ وجود المادة بسبب جملة أمور
أحدها : جوهر مفارق
٢٩٢ ثانيا : الصورة
فرق بين كون الشيء مستمداً ،
٢٩٣ وبين كونه بالقوة
يحدث بامتزاج العناصر أجسام
٢٩٤ أولاً : الجوهر
٢٩٤ ثانيا : المعادن
٢٩٤ ثالثاً : النبات
٢٩٤ رابعاً : الحيوان
- ص
الدعوى الخامسة : أن السموات
٢٨٣ كروية الشكل
٢٨٣ طاع السموات مختلفة بدليلين
٢٨٣ أحدهما
٢٨٤ الثاني
الدعوى السادسة : أن هذه
الأجسام السماوية لا يجوز
٢٨٤ أن يكون بعضها علة للبعض
الجسم لا يصدر منه فعل
٢٨٥ برهان ذلك
٢٨٥ المادة لا تكون قابلة من حيث
هي فاجلة
٢٨٥ ما به القبول غير ما به الفعل
٢٨٥ الدعوى السابعة : المقبول
المجردة كثيرة
٢٨٦
- المقالة الخامسة
في كيفية وجود الأشياء من
المبدأ الأول وكيفية ترتب
الأسباب والعلل وكيفية
ارتفانها إلى واحد وهو سبب
الأسباب
٢٨٨ الأول واحد من كل وجه .
والواحد لا يصدر منه إلا
واحد ... فكيف صدرت
هذه الكثرة عنه ؟
٢٨٨ الأول صدر منه شيء واحد
الشيء الواحد الصادر عن الأول
فيه كثرة من وجوه
٢٨٩

ص	ص	وآخر رئيسها : الإنسان	٢٩٤	الآخر : يراد به من يصدر منه	ص
٢٩٧	٢٩٤	كيفية حدوث اليقار	٢٩٤	وجود الأشياء وكما	٢٩٧
٢٩٧	٢٩٤	كيفية حدوث التدخان	٢٩٤	الأشياء أربعة أقسام	٢٩٧
٢٩٧	٢٩٤	آتم الامتزاجات مزاج نقطة الإنسان	٢٩٤	الأول : ما هو غير محض	٢٩٧
٢٩٧	٢٩٤	سبب الاستعدادات الحركات	٢٩٤	الثاني : ما هو شر محض	٢٩٧
٢٩٧	٢٩٤	المعوية والأرضية	٢٩٤	الثالث : ما فيه الخير أغلب	٢٩٧
٢٩٧	٢٩٤	سبب الصور الجوهري المقارن	٢٩٤	الرابع : ما فيه الشر أغلب ^(١)	٢٩٧
٢٩٧	٢٩٥	ليست الامتزاجات بالإتفاني ، بل أسبابها متسقة على نظام	٢٩٥	أما الأول : فقد قاضى من الأول	٢٩٧
٢٩٧	٢٩٦	إن قيل : الدنيا طافحة بالشرور والآفات	٢٩٦	أما الثاني : فلم يوجد منه	٢٩٨
٢٩٧	٢٩٦	فيقال : لا يتكشف سر القدر	٢٩٦	وأما الثالث : فحقه ^(٢) أن لا يوجد أيضاً	٢٩٨
٢٩٧	٢٩٧	إلا بذكر معنى الخير والشر	٢٩٧	وأما الرابع : فينبغي أن يوجد	٢٩٨
٢٩٧	٢٩٧	الخير يطلق على وجهين	٢٩٧	هل كان من الممكن أن يتلقى	٢٩٩
٢٩٧	٢٩٧	أحدهما : أن يكون الشيء موجوداً ومع كماله	٢٩٧	العالم غيراً محضاً ؟	٢٩٩
٢٩٧	٢٩٧		٢٩٧	الشر في الوجود قليل	٢٩٩
٢٩٧	٢٩٧		٢٩٧	معنى الشر	٢٩٩

الفن الثالث : الطبيعيات

٣٠٣	٣٠٣	مقصود هذا الفن ينحصر في أربع مقالات	٣٠٣	الأجسام	٣٠٣
٣٠٣	٣٠٣	واحدة : فيما يلحق سائر الأجسام	٣٠٣	الثالثة : في المركبات	٣٠٣
٣٠٣	٣٠٣	الثانية : في حكم البسيط من	٣٠٣	والمتزجات	٣٠٣
٣٠٣	٣٠٣		٣٠٣	الرابعة : في النفس النباتي ،	٣٠٣
٣٠٣	٣٠٣		٣٠٣	والحيواني ، والإنساني	٣٠٣

(١) ألت ترى حي أن قصة القليلة تقتضى قسماً عاماً ، وهو ما يظهر فيه الخير والشر ؟

(٢) فنبين أن تعرف على وجه ؟ أم لا ؟ لا فله حق أن ليس بحر .

ص

المقالة الأولى

فيما يهم سائر الأجسام ، وهي
أربعة : الصورة ، الميول ،
الحركة ، المكان

٣٠٤

القول في الحركة

حقيقة الحركة : أنها ما هو
المشهور الإنتقال من مكان
إلى مكان وفي الاصطلاح :
السلوك من صفة إلى أخرى
بيان ذلك

٣٠٤

٣٠٤

كل ما هو بالقوة ، وأمكن أن
يصير بالفعل ينقسم : إلى
ما يصير بالفعل دفعة واحدة
وإلى ما يصير بالفعل دفعة
تدريجياً

٣٠٥

قسمة أولى

٣٠٥

للحركة
لا تقع الحركة إلا في أربعة :
الحركة المكانية ، والإنتقال
في الكمية ، وفي الوضع ،
وفي الكيفية

٣٠٥

المكان لا يتصور فيه الإنتقال
دفعة

٣٠٥

في لكون في المكان حركة
في الوضع حركة .

٣٠٦

ص

٣٠٦

في الكمية حركة
كل واحدة من حركة الوضع
والكمية لا تغلو عن الحركة

٣٠٦

المكانية
الكيفية يجوز فيها الإنتقال
دفعة

٣٠٦

الإنتقال في الجواهر لا يتصور
فيه الحركة

٣٠٦

برهان ذلك
لا يكون إنسان أشد إنسانية
من آخر

٣٠٦

حتى الإنسان أن يعرف (الحيوان
والناطق) بل (الحيوان

٣٠٦

الناطق) ... هاشم
الحركة المستتيرة حركة في

٣٠٧

الوضع لا في المكان
الكمية يتصور فيها حركتان

٣٠٨

إحداهما : بالغذاء
والأخرى بغير غذاء

٣٠٨

قسمة ثانية

٣٠٩

للحركة باعتبار سببها
الحركة تنقسم :

٣٠٩

إلى ما هو بالعرض
وإلى ما هو بالقصر .

٣٠٩

وإلى ما هو بالطبع
معنى الحركة التي بالعرض

٣٠٩

معنى الحركة بالقصر
معنى الحركة بالطبع

٣٠٩

ص

القول في المكان

- ٣١٢ للمكان أربع خواص
 إحداها : أن الجسم ينتقل منه
 ٣١٢ إلى مكان آخر
 الثاني : أن الواحد منه لا يدخل
 ٣١٢ فيه جسمان
 الثالث : أن فوق و تحت إنما
 ٣١٢ يكونان في المكان
 الرابع : أن الجسم يقال : إنه
 ٣١٢ فيه
 المنهج الأول : في المكان ٣١٣
 المنهج الثاني : في المكان ٣١٤
 بطلان الحلاء بدليلين ٣١٥
 الدليل الأول : ٣١٥
 الدليل الثاني : ٣١٥
 الحركة في الحلاء محال بأدلة ٣١٦
 أحدها : ٣١٦
 الثاني : ٣١٦
 الثالث : ٣١٦
 حقيقة المكان عند أرسطر ٣١٧

المقالة الثانية

- في الأجسام البسيطة والمكان خاصة
 الجسم ينقسم إلى البسيط
 ٣١٨ والمركب
 الجسم البسيط ينقسم إلى ما
 لا يقبل الكون والفساد ،
 كالجسيمات ، وإلى ما
 ٣١٨ يقبل كالمناصر

ص

الحركة بالطبع تنقسم :

- إلى ما تكون بغير إرادة ،
 ٣١٠ ونحوه باسم الطبع
 وأن تحرك إلى جهات مختلفة
 ٣١٠ يسمى نفساً نباتياً
 وأن تحرك مع إرادة يسمى
 ٣١٠ نفساً حيوانياً

قسمة ثالثة

- للحركة ٣١١
 الحركة تنقسم :
 إلى مستديرة ٣١١
 وإلى مستقيمة ٣١١
 والمستقيمة تنقسم :
 إلى ما هو إلى المحيط عن الوسط
 ويسمى حفة ٣١١
 وإلى ما هو إلى الوسط ، ويسمى
 ٣١١ ثقلان
 وكل واحد ينقسم :
 إلى ما هو إلى العاية
 وإلى ما هو دونه ٣١١
 الحركة باعتبار الوسط ثلاث
 حركات :
 حركة على الوسط ، وهي الدورية
 وحركة عن الوسط
 وحركة إلى الوسط ٣١١

ص

- الغذاء : عبارة عن جسم يشبه
 ٣٤٦ الجسم المقتضى بالقوة
 الفو : عبارة عن زيادة الجسم
 ٣٤٦ بالغذاء
 القوة المولدة : هي التي تفصل
 ٣٤٧ جزءاً من جسم شيئاً به بالقوة
 القوة الفاذية لا تزال عاملة إلى
 ٣٤٧ آخر العمر
 القوة المنمية
 ٣٤٧ القوة في النفس الحيواني
 ٣٤٧ في النفس الحيواني زيادة قوتين
 ٣٤٧ عن النفس النباتي
 ٣٤٧ إحداهما : المدركة
 ٣٤٧ والأخرى : المحركة
 القوة المدركة تنقسم :
 ٣٤٨ إلى ظاهرة ، وإلى باطنة

القول في تحقيق

الإدراكات الظاهرة

- ٣٥٠ حس السمس
 ٣٥٠ الشم
 ٣٥١ السمع
 ٣٥٢ الذوق
 ٣٥٢ البصر
 ٣٥٢ الإبصار
 ٣٥٣ رأى أرسطو في الإبصار
 ٣٥٤ رأى آخر في الإبصار
 ٣٥٤ قد هذا الرأي من وجوه

ص

المقالة الثالثة

- ٣٣٥ في المزاج والمركبات
 ٣٣٥ والنظر فيها من خمسة أمور
 ٣٣٥ النظر الأول : في حقيقة المزاج
 المزاج ينقسم في الوهم : إلى
 ٣٣٦ معتدل ، وإلى مائل
 النظر الثاني : في الإختلاط
 الأول بين العناصر
 ٣٣٦ الأرض على ثلاث طبقات
 ٣٣٦ الطبقة السفالة : وهي ما تكون
 حول المركز
 ٣٣٦ وفوقها طبقة تختلط بها
 ٣٣٧ وفوقها طبقة هي وجه الأرض
 ٣٣٧ النار طبقة واحدة مهيمة
 ٣٣٨ النظر الثالث : فيها يتكون في
 الجو من ماء البخار
 ٣٣٩ الحالة هي الدائرة المحيطة بالقمر
 ٣٤١ النظر الرابع : فيها يتكون من
 مادة الدخان
 ٣٤٢ النظر الخامس : في المعادن
 ٣٤٤

المقالة الرابعة

- في النفس النباتي ، والحيواني ، والإنساني
 القول في النفس النباتي
 ٣٤٦ هذه النفس لها ثلاثة أفعال
 ٣٤٦ الأول : التغذية
 ٣٤٦ الثاني : التنمية
 ٣٤٦ الثالث : التوليد

- ٣٦٨ برهان أن النفس لا تنفى
 ٣٦٨ النفس إما واحدة ، وإما كثيرة
 ٣٦٩ بطلان كونها واحدة
 ٣٦٩ دليل كثرتها
 ٣٦٩ التناسخ
 ٣٧٠ برهان بطلان التناسخ

المقالة الخامسة

- ٣٧١ فيما يفيض على النفوس من العقل الفعال
 وفى هذه المقالة عشرة أمور :
 دلالة النفس على العقل
 الفعال . كيفية فيضان
 العلوم عليها منه . وجه
 سعادة النفس به بعد الموت
 وجه شقاوة النفس المعجوبة
 عنه بالأخلاق الممومة .
 سبب الرؤيا الصادقة ،
 والرؤيا الكاذبة . سبب
 إدراك النفس علم الغيب .
 اتصالها بعالم العلوم . سبب
 رؤيتها صوراً لا وجود لها في
 الخارج . معنى النبوة
 والمميزات وطبقاتها . وجود
 الأنبياء ووجه الحاجة إليهم
 الأمر الأول : دلالة النفس
 على العقل الفعال ٣٧١
 الأمر الثانى : كيفية حصول
 العلوم فى النفس ٣٧٢

- ص
 العلامة الثانية : أن الحواس
 لا تدرك آلتها ٣٦٣
 العلامة الثالثة : أن الحواس
 لا تدرك كيفيةها ٣٦٣
 العلامة الرابعة : أن الحواس
 لا تدرك نفسها ٣٦٣
 العلامة الخامسة : إذا أدركت
 القوى لم يدركها الضعيف
 بعده ٣٦٣
 العلامة السادسة : لو هجم عليها
 مدرك قوى ضمنت الآلة
 وفسدت ٣٦٣
 العلامة السابعة : القوى الحسية
 تضاف بعد الأربعين ٣٦٣
 هذه الأمور السبعة هى فى
 النفس على عكس ما
 ما هى فى الحواس ٣٦٣
 ضعف القوة العقلية بالمرض
 له سببان : ٣٦٤
 أحدهما ٣٦٤
 الثانى ٣٦٤
 العلامة الثامنة : وهى البرهان
 العقل الأول : ٣٦٤
 العلامة التاسعة : وهى البرهان
 العقل الثانى : ٣٦٧
 العلامة العاشرة : وهى البرهان
 العقل الثالث : ٣٦٧
 العلامة الحادية عشرة : وهى
 البرهان العقل الرابع : ٣٦٨

ص	أحدهما : للنفس قوة لا تشغلها	ص	الأمر الثالث : السعادة
٣٧٨	الحواس	٣٧٣	
	الثاني : غلبة اليأس والحسرة	٣٧٤	الأمر الرابع : الشقاوة
٣٧٩	على المزاج		قول النبي صلى الله عليه وسلم
	الأمر الثامن : سبب رؤية		(أشد الناس عذاباً يوم
	الإنسان في البقعة صوراً		القيامة ، عالم لم ينفعه الله
٣٧٩	لا وجود لها	٣٧٥	بعلمه)
٣٧٩	الإبصار		قوله صلى الله عليه وسلم (من
	الأمر التاسع : في أصول		ازداد علماً ، ولم يزد
٣٨٠	المعجزات والكرامات		هدى ، لم يزد من الله
٣٨٠	ولذلك ثلاث خواص	٣٧٥	إلا بعداً)
	الخاصة الأولى : قوة النفس		الأمر الخامس : سبب الرؤيا
٣٨١	في جواهرها	٣٧٦	الصادقة
٣٨٢	الخاصة الثانية : للقوة النظرية		الأمر السادس : أضغاث
٣٨٣	الخاصة الثالثة : للقوة المتخيلة	٣٧٧	الأحلام
٣٨٣	طبقات النبوة		الأمر السابع : معرفة سبب
	الأمر العاشر : النبي لا بد له	٣٧٨	الغيب في البقعة
٣٨٤	أن يدخل تحت الوجود		إمكان ذلك من وجهين :

* * *

في الصحيفة ١٥٨ السطر الخامس تقرأ العبارة هكذا (والدليل على أن الهيكل)

* * *

في الصحيفة ٢٠٣ في السطر السابع عشر، تقرأ العبارة هكذا (غصة ثامنة) .